Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2791depa

"El justo como la palma florecera"

PASOS

LAP STORAGE
LAP

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Crítica al núcleo teórico del sujeto social 1
José Duque
• Migraciones, sujetos y leyes 3
Maryse Brisson
• Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo 12
Wim Dierckxsens
• El proceso de globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto 23
Franz J. Hinkelammert
• Subjetividad, espiritualidad y esperanza Algunas perspectivas para definir el sujeto 29
Pablo Richard

Crítica al núcleo teórico del sujeto social

José Duque

En los últimos años ha vuelto a tomar relevancia la reflexión sobre el sujeto social en la teología de la liberación. Se trata de los necesarios replanteamientos a los que el nuevo momento histórico obliga al quehacer teológico actual. Algunos de estos replanteamientos emergen gracias a las voces de rostros

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1998

Nº 79
SETIEMBRE
OCTUBRE

diversos, quienes comportan una identidad y una visión particular de la realidad, y que han salido del anonimato para presentarse en los escenarios del nuevo contexto histórico con una carga renovada de subjetividad.

El viejo sujeto histórico, pretendidamente unidimensional y lineal, definitivamente no recoge la riqueza con que se presentan hoy los/las actore-as, protagonistas y dinamizadores de la historia presente. En esta rica perspectiva, quizá lo fundamental para la reflexión teológica actual es que estas diversas identidades no sólo comportan puntos de partida diversos, sino que aportan una subjetividad para trascender su anonimato e invisibilidad y, entonces contribuir a recrear una sociedad donde todos y todas quepan como prójimos, como personas, como cocreadoras, constructoras de una convivencia humana solidaria y justa.

Sin embargo, el regreso de la reflexión teológica sobre este asunto del sujeto, pasa sin duda por una crítica teórica de fondo al viejo y desgastado lenguaje conceptual sobre el "sujeto histórico". El contexto ha cambiado desde los "primordios" de la teología de la liberación, por lo tanto el lenguaje también ha tenido sus mudanzas. No obstante, no se trata de un mero ajuste verbal, se trata quizá de un salto epistemológico obligado por los cambios estructurales que ha puesto en proceso la globalización neoliberal.

Hoy sabemos, por ejemplo, que la globalización, en su proceso avasallador, unidimensiona la realidad imponiendo criterios homogéneos, lineales y uniformadores para todas las culturas. Lo hace en nombre de la apertura, la libertad y la democracia. Esto ha llevado a percibir, como dijo Vicente Verdú, que estamos a las puertas de un "planeta americano", unicultural. Aunque se trata de algo más que la imposición de una lógica unidimensional u homogénea, pues tenemos a la vista un sistema "sin ciudadanía" (Wim Dierckxsens), un capitalismo "salvaje" (Juan Pablo II), un sistema excluyente con una inhumana deuda social, y sin asumirla como suya.

Del mismo modo, el neoliberalismo, con el mesianismo de la "mano invisible" y la "competencia perfecta" del mercado, en el cual supuestamente en la medida en que éste se libere para lograr su exitoso desarrollo, para entonces, con un automatismo mágico se resolverán las necesidades fundamentales humanas de las mayorías que hasta aquí han sido sacrificadas. Este, además de ser un falso mesianismo, tiende a suplantar el sujeto social haciéndolo pasar a una actitud pasiva, mientras la dinámica del mercado transforma la subjetividad solidaria por una subjetividad de consumo. De esta manera, la "mano invisible" cuenta con una metafísica en la que los empresarios, como "sacerdotes", anuncian el mercado y sus "milagros" como la mano salvadora definitiva. Mientras tanto, en la realidad tal cruel es, la "competencia perfecta" excluye, desecha e invisibiliza a quienes no tengan capacidad adquisitiva para ingresar al mercado y consumir las simbólicas mercancías que dan "distinción" y hacen "exclusivos" a los individuos.

La pregunta, entonces, no es si existe o no el sujeto, porque no es cuestión apenas de conciencia, sino de volver a la realidad, allí donde se hace concreción histórica la sobrevivencia y la lucha por la vida, la solidaridad, el amor al prójimo, asuntos ya no sólo elevados a lo estructural sino que pasan también ineludiblemente por el inmediato cotidiano. De esta manera la subjetividad no queda predefinida, ni siquiera el sujeto se prefija, como pudo ocurrir en algún discurso universal abstracto de la izquierda ortodoxa. Hay que volver a la realidad, ahora marcada por la globalización y el libre mercado, para dar razón de la concreción subjetiva de quienes responden por sus hermanos y hermanas amenazados por la muerte prematura.

Evidentemente hoy, el núcleo teórico del sujeto social es mucho más complejo que lo que lo fue en los primordios de la teología de la liberación. Pues ya no se reduce a una clase social, ni es sólo masculino, ni sólo es cuestión de pura conciencia, ni es tan dueño absoluto de su propia historia, ni se define en relación a un único proyecto histórico.

Por ello se ensayan nuevas miradas teóricas del sujeto, las cuales lo sugieren transversal, transdimensional y corpóreo. Todo está bien y enriquece el actual debate sobre el asunto, pero ni el individualismo, ni la mano invisible de la competencia perfecta, sustituyen o suplantan la carga subjetiva que comporta el compromiso incondicional y concreto de quien se vacía de todo lo que le es propio y se entrega en solidaridad y amor al prójimo.

Además, no es que el sujeto haya cambiado en el sentido de trasladarse de un determinado sector social a otro. Han cambiado la realidad y la forma y el fondo de cómo los sujetos la asumen, y con ello está cambiando necesariamente la percepción teórica, si es que ésta es concreta.

Estos son apenas algunos de los elementos actualmente expuestos al debate no sólo en la teología de la liberación, sino también en las ciencias sociales (sociología, antropología, política, pedagogía). Se trata de una autocrítica, de una crítica desde adentro, de una crítica necesaria pero reconstructiva del núcleo teórico.

Con esa actitud presentamos este número de *Pasos*, para introducir el debate entre algunos, para reabrirlo entre otros, y para que quienes se han desencantado vuelvan a oír el "grito del sujeto", porque sin él, la producción y reproducción de la vida digna, integral y concreta-corporal, dada en la gracia de Dios, quedaría a la suerte y merced del destino o de la mano invisible. ■

MIGRACIONES, SUJETOS Y LEYES

Maryse Brisson

Introducción

La economía mercantil, desde su aparición, provocó algo nuevo: logró separar al individuo en "fuerza de trabajo" y "cuerpo necesitado", e hizo depender la primera del control que el individuo alcanza a ejercer sobre el segundo. Lo que algunos habían realizado al nivel de la fe (no sólo separar a la persona en cuerpo y alma sino hacer depender la salvación del alma del cuerpo disciplinado), ahora otros lo conseguían en el campo económico. Se presentó al hombre económico dividido en "fuerza de trabajo" (cuyo precio lo fija el mercado) y en "cuerpo necesitado". La fuerza de trabajo parece encontrarse limitada por el cuerpo necesitado que la contiene, de la misma manera que el alma se encuentra encarcelada en un cuerpo de pasiones.

La separación lograda al nivel de la fe preparaba para entrar en la separación realizada al nivel de la economía. El alma, para salvarse, necesitaba de un cuerpo disciplinado, castigado, negado; de mismo modo, la fuerza de trabajo, para poder venderse, necesitaba de un ser cuyas necesidades se ajustan a las condiciones del mercado. Lo que importa al nivel religioso es la salvación del alma. Nos invitan, entonces, a temer a los que sólo pueden matar al cuerpo, pues no pueden llegar al alma, y también a frenar las pasiones; cuanto más uno reprime al cuerpo, tanto más asegura la salvación del alma. Lo mismo pasa con el individuo visto como fuerza de trabajo y como cuerpo necesitado. Cuanto más se aplica el individuo a llenar las condiciones del mercado, tanto más abre posibilidades para su fuerza de trabajo:

> Si los obreros no actuaban como sindicalistas, sino que reducían sus demandas, y cambiaban sus domicilios y ocupaciones de acuerdo a las exigencias del mercado de trabajo, eventualmente podían hallar ocupación.

La incapacidad de vender la fuerza de trabajo implica la condenación del cuerpo necesitado. El "alma" y la "fuerza de trabajo" triunfan sobre el cuerpo pasional y el cuerpo necesitado. El alma y la fuerza de trabajo son incensados en detrimento del cuerpo pasional y del cuerpo necesitado... hasta el momento que el mercado decide la inutilidad de la mano de obra.

Toda una información-desinformación se aplica a convencernos de que es meritorio conseguir vender nuestra fuerza de trabajo, y que aquellos que no son capaces de colocarse y mantenerse en el mercado son despreciables. Los pecadores eran demoniacos, apartados de la sociedad y destinados al fuego eterno; mientras que los que no se insertan en el mercado son despreciados, dignos de la más que merecida exclusión.

Con la creciente exclusión, cada vez más personas se hallan fuera del mercado con su "sobrante" fuerza de trabajo. En una sociedad organizada alrededor de la venta de esa mercancía, llamada fuerza de trabajo, las personas desocupadas se ven ellas mismas como despreciables y culpables. Empiezan a abandonar su hogar, escondiéndose de la mirada de una esposa desesperada, de los niños hambrientos. Huyen de las miradas porque sienten que han fracasado. El libro *El horror económico* relata algunas deplorables situaciones que viven las personas desempleadas (en el sentido del trabajo asalariado), quienes en su desesperanza llegan a no encontrarle sentido a seguir viviendo y se quitan la vida.

Escoger seguir viviendo y decidir no eliminarse es ya una primera victoria sobre las fuerzas de muerte del sistema. A este primer logro sigue el "¿para qué decidir vivir?". Se admite, teniendo en cuenta la situación internacional actual, que pocas son las alternativas que se ofrecen a los vivientes excluidos de la producción, y por consiguiente de la distribución del producto producido: delinquir, migrar o ingresar al mercado por su lado más oscuro y penoso. En este artículo la reflexión se limitará al migrante, observándolo en su posible construcción como sujeto y en sus actitudes frente a la ley.

Cuando se habla de sustraerse de las miradas, se habla de ausencia, se habla de estar virtualmente presente. Lo que implica que a partir de ese momento la persona migra en su imaginario. Toma tiempo para que ese sentir emerja a la conciencia. Los trabajadores excluidos del mercado son ya personas ausentes. El ser pasional y el ser necesitado, cohibidos, crean insatisfacciones, sensaciones asfixiantes, abren el camino al deseo de *l´ailleurs* (ser de fuera).

1. Migraciones y economía de mercado

Para asegurar el imperio del ser humano sobre el mundo, hay que suprimir de este mundo y de la persona todo lo que escapa al imperio, todo lo que no es del reino de la eficacia, de la rentabilidad, de los números. Esa tentativa debe extenderse en el espacio, el tiempo y a las personas. Este período da al día una uniformidad aparente. Lo propio del sistema es querer poner a todos en filas, codificar, identificar. Para todo lo que se puede llamar lo social, se ha domesticado a todos, se les ha excluido de la producción y asignado una residencia.

El poder se emplea en que todo gire bien, es decir, que todo sea bien canalizado. El ideal del poder es la inmovilidad absoluta. Al fijar se puede dominar.

La época que se considera la más rebelde, ofrece al escogimiento solamente algunos conformismos. La verdadera pasión del siglo XX es el sometimiento. El sometimiento, el más absoluto, es la promesa del futuro.

A fin de desatar la mano de obra fue necesario liquidar la sociedad orgánica, la cual se negaba a permitir que el individuo pereciera de hambre, fue necesario provocar el hambre.

> El mayor número de pobres no se encuentra en países áridos o entre naciones bárbaras, sino en las más fértiles y civilizadas. La riqueza de una nación depende de su población; y su miseria corresponde a su riqueza.

No se puede negar que se trata de premeditación, de eliminación perfectamente planeada; una eliminación en nombre de la salvación de la humanidad, en nombre del futuro. La casi indigencia de la gente excluida parece ser el precio que debía pagarse por la fase más alta de la prosperidad. Eso también es parte del progreso.

Las técnicas de propaganda tratan vanamente de hacer coincidir la reflexión propia y la reflexión condicionada. Este siglo es caracterizado por el abismo existente entre los logros reales y la conciencia que tienen las personas de lo que podría ser logrado. Se promete la justicia después de una serie de injusticias y de violencia. Más producción y todavía más poder, el trabajo ininterrumpido, el dolor incesante, la guerra permanente y un momento vendrá... La promesa del milagro avala el crimen, la injusticia y la mentira.

En cada uno de los desplazamientos de la horda hambrienta es la idea misma de mundialización, de pensamiento único, la que es desafiada. La migración pone el acento sobre una vida siempre renovada, una vida siempre nueva y actual. Frente a una sociedad que se afirma perfecta y plenamente realizada, se expresa la necesidad de afirmar todo lo que no se contabiliza, y que escapa al fantasma de las cifras: lo imaginario, lo placentero, el deseo; todo lo que es inútil, irracional.

La preocupación por los migrantes no se activa alrededor de la búsqueda de lugares de asentamiento para ellos, sino de los medios para esconder sus realidades, para devolverlos a la invisibilidad. Los que manejan el poder desconfían de todo lo migrante, de todo lo que escapa a la mirada, a la observación. La migración es causa de una libertad de pensamiento, de actitudes, de costumbres.

Los migrantes son peligrosos pues por incontrolables, traen consigo el desorden, la perturbación. Se preocupan de que los migrantes por su agitación, sus intrigas, provoquen situaciones difíciles.

El problema de la rebeldía adquiere su sentido profundo en la civilización occidental. La rebeldía es posible únicamente en los grupos donde una igualdad teórica esconde grandes desigualdades. El derecho a la vida, en la realidad no es proporcional a la conciencia que la persona tiene de este derecho. La rebeldía es el gesto de la persona informada, que posee la conciencia de sus derechos. El hombre rebelde reivindica un orden humano con respuestas humanas.

2. Migrante y sujeto

Abordar la cuestión de la construcción del sujeto en relación a la migración es aceptar mirar la pregunta generalmente formulada: la migración, al llevar al individuo a escoger una solución individual, niega o destruye la solidaridad que liga la suerte de tal individuo a la de la comunidad a la cual pertenece. ¿No debemos ver como un consentimiento asesino esa negación o destrucción de la solidaridad? En otras palabras, el migrante, al sacar sus castañas del fuego, asegura su salvación individual y abandona al resto de la comunidad a su suerte de hambre, de desocupación, de descomposición social, de deshumanización. Plantear la cuestión de esa manera permite entender por qué todo encuentro sobre migración y construcción de alternativas, con grupos de los movimientos populares, despierta cierta resistencia.

Vamos a ver, en lo que sigue, si la migración puede, por un lado, ser un espacio de construcción del sujeto y, por otro lado, si representa un movimiento que embarca no solamente al migrante sino también a la comunidad de pertenencia de dicho individuo.

2.1. El arraigo dinámico

Antes de todo establecimiento, lo que constituye el grupo es una estructura nómada. La migración es una constante antropológica que no para de aterrajar cada individuo y el cuerpo social en su conjunto. La errancia, además de su aspecto fundador de todo conjunto social, traduce bien la pluralidad de la persona y la duplicidad de la existencia. La errancia o el nomadismo no desaparecen nunca, sino que toman diversos hábitos y sobre todo se manifiestan de una

manera más o menos visible. Cada etapa es un alto y un punto de partida, Cada una es una etapa en el proceso de integración que constituye la deambulación existencial.

Estructura estable y estructura inestable entran en la constitución de la vida social. Eso es verdad para la sociedad y también lo es para cada persona. Seguridad, materialismo con su peso de obligaciones y rutina versus vida abierta con su carga de riesgo, de peligro. Lo que reúne el aquí y el allá, el hogar y la aventura.

Polos contradictorios: el hogar y la aventura. Partir teniendo un centro. Volver sabiendo que hay un *ailleurs* donde una parte de sí puede expresarse. La migración y la reintegración. Paradoja que hace que una estructura estable necesite de su contrario para fortalecer su existencia. Uno se encuentra arrinconado entre la nostalgia del hogar, con lo que tiene de seguridad, de exigencia y de sofocante también, y la atracción por la vida de errancia, en movimiento, una vida abierta sobre lo finito y lo infinito con todo lo que conlleva de angustia y de peligrosidad. Una tal ambivalencia es a la vez individual y social. Lo que reúne el aquí y el allá, el hogar y la aventura. Los polos opuestos favorecen la virtud del desequilibrio impidiendo establecerse, y eso en todo el sentido del término.

La persona logra un equilibrio cuando en su vida puede combinar la necesidad de vivir algo estable con el otro deseo de los cambios, de la novedad.

La persona, en la vida real, tenía en su desplazamiento de su hogar a sus tierras de cultivo, el espacio necesario para mitigar su necesidad de cortar con la rutina. Su tierra de siembra, con todas la sorpresas ligadas a los cambios de la naturaleza, aportaba los elementos de cambio. Para las campesinas, sus viajes del campo a la ciudad con las mercancías para la venta constituían ese hallazgo de cambios, de novedades; esas comerciantes ambulantes transportan ideas, traen las noticias de un lugar a otro. La movilidad da vida, reanima tanto a nivel de la vida personal como de la vida de la colectividad. La movilidad pone el acento sobre el hecho de que lo provisorio, lo precario, todo lo que es propio a esa aventura individual, tiende a reforzar el cuerpo colectivo y a serle necesario. Los desplazamientos tienen que ver con la difusión de la subversión.

Es lo que se llama un arraigo dinámico. El arraigo tiene sentido en la medida que es dinámico.

La mundialización, en la medida que va conectando el mundo a cierto nivel, hace que la persona se encuentre en un espacio cada vez más reducido. En la medida que el espacio se reduce, el deseo de ese *ailleurs* se va agudizando, desaparecen esos espacios que permitían saciar el deseo de lo "riesgoso" con el deseo de lo "estable". Cuando los límites se cierran sobre la persona, el deseo del *ailleurs* se impone como una necesidad imperiosa.

En la Grecia Antigua, el viaje con todos sus riesgos se vivía con intensidad, como una aventura, una ruptura, un desarraigo, toda cosa necesaria para completar la realización de uno mismo. Gracias a ese puente ligando al individuo a los demás y a la naturaleza, ese puente separándolo de sus ataduras y de su pasado tiene algo que se parece a una terapia. La salida como remedio. Perderse para reencontrarse mejor.

En este momento en el cual la dominación de la razón no se acepta sin discusiones y en el cual la marcha de la historia se hace cada vez más caótica, vale prestar cuidado al regreso de los migrantes. Subrayan que las tribulaciones pueden ser fecundas en lo que fortifica a cada uno y reconforta el cuerpo social en su conjunto. Hay que saber dar cuenta de ello, apreciar su importancia para el dinamismo social.

2.2. Construcción del sujeto

a) El migrante es la persona que dice no, que rechaza. Guardaba silencio, lo que podría ser interpretado como sometimiento al orden establecido; que podría traducir un: "no hay nada que juzgar, nada que desear". Un silencio que hace el juego a los que descaradamente explotan. El migrante al decir no, da a entender que existe una frontera que tiene sentido tanto para él como para el otro. El límite, para el individuo, dice que se alcanzó lo aguantable, que para él existe un "basta", más allá del cual pierde su dignidad, pierde su dimensión humana. Con el límite indica al otro que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual existe otro derecho que fija hasta dónde puede llegar el derecho del otro. El individuo sale de su silencio, actúa.

A partir del momento que actúa, él termina por juzgar y desear. La migración toma entonces la dimensión de una negación categórica del aplastamiento juzgado intolerable; niega una parte de la existencia en nombre de otra parte que es exaltada.

La migración es una forma de protesta en contra de una organización de la vida alrededor de la sola producción. La migración expresa la rebeldía, violenta o discreta, en contra del orden establecido que hace del mundo uno de fuerzas y de cálculo. Es la negación de ser tratado como una cosa y de ser reducido a una simple mercancía que uno bota cuando no la necesita.

Su aldea se transforma en senda de muerte. Cuando las amenazas en contra de la gente o los bienes se multiplican a tal punto que uno arriesga su vida a querer permanecer en su aldea transformándose en presa de explotadores, de malhechores, ¿no es razonable abandonar un país? ¿En nombre de qué principio tiene uno el derecho de dejarse inmolar? Una vida difícil en el extranjero vale más que esta especie de muerte, que se prolonga por algunas semanas o algunos meses. La emigración se vuelve la tarea más sagrada. Las migraciones imprevisibles y repentinas, cuyo secreto conocen todas las especies vivientes, es una manera de preservarse de la muerte. La migración es la huida delante de la muerte. Es el camino que salva.

Estamos de nuevo en camino.

b) Migrar no significa rendirse. El migrante es la persona que también dice sí. La rebeldía es siempre positiva pues revela lo que, en la persona, hay siempre que defender. Adentro la persona tiene la certeza confusa de un derecho justamente reclamado; al migrar, la persona expresa su completa adhesión a una parte de ella misma. Y es esa adhesión a una parte de él, es la certeza de estar en lo acertado, lo que permite al migrante resistir en medio de todas las dificultades. La conciencia emerge con la rebeldía, la cual fractura al ser y le ayuda a desbordar.

El rebelde da la cara, recupera su entidad que incluye su cuerpo de pasiones y necesidades. Esa rebeldía es en sí un valor. Esa parte de él que quiere ser respetada, él la pone por encima de todo; y la proclama preferible a todo, hasta a la vida; prefiere la muerte que renunciar a lo que le puso en marcha. Más vale morir de pie que vivir de rodillas. Morir, negando, es reafirmar la naturaleza humana.

Todo migrante, por el solo hecho de emprender la marcha aboga por la vida, reconecta con sus sueños relacionados la exigencia de una vida marcada por el calificativo, el deseo de romper el recinto y la asignación de residencia propios de la modernidad. La dinámica del exilio y de la reintegración. La migración es un proyecto. A causa de esos sueños, habitado por el impulso de vivir lo que empuje hacia el afuera, desear vivir lo doloroso, hace que el migrante se sienta preparado para cruzar el largo y peligroso desierto que acompaña toda migración. Quizás no llegará a la tierra prometida de sus sueños, pero a medida que avanza la marcha la verá de lejos, confundiéndose con el horizonte.

Una vez iniciada la búsqueda de su sueño, nada puede parar esa marcha. Muchas veces la gente opina que los que parten lo pierden todo, venden todo lo que tienen para realizar el sueño de poder realizarse como persona. Ese perderlo todo pone precisamente a la persona en situación de arriesgarlo todo. No tiene nada más que perder. Eso puede explicar su soberbia frente al poder.

La errancia favorece el desprendimiento de todo lo que está establecido, permite concretizar la necesidad de realizarse, de arrancarse a lo demasiado familiar, de huir. No permite el apego y así relativiza su impacto a largo plazo. Las migraciones recuerdan la impermanencia de toda cosa. Se empiezan aventuras nuevas, la exploración de horizontes nuevos; se trata de un acrecimiento del ser, de una búsqueda que permite gracias a la distancia que el individuo vuelva a apropiarse algunas de potencialidades de las cuales se le había progresivamente alienado. Perderse para poder reencontrarse. Se trata de un encaminarse permanente. No es un lugar preciso, sino una tensión permanente. Una vez traspasadas las fronteras no hay más barreras.

La migración puede ser liberadora y creativa. La migración es dinámica pues permite a la persona social aspirar a un *ailleurs* y ajustar sus sueños, sus deseos, sus mitos, sus acciones, a este ideal.

Los efectos de la migración no se notan en el momento, son subterráneos.

2.3. Migrante y comunidad de pertenencia

Cada vida trae su parte de alegrías y sufrimientos. La alegría se comparte con otros. Frente al sufrimiento puede aparecer un movimiento de rebeldía, dimensión esencial de la persona que incluye la denuncia de las causas del sufrimiento. El sufrimiento, que parecía individual, a partir de la rebeldía se da la conciencia de que es colectivo y es una condición propia a todos. El movimiento de rebeldía permite entonces edificar toda una solidaridad con las otras personas. El malestar experimentado por una sola persona se transforma en situación colectiva. Me rebelo, lo que implica que somos. El migrar es un acto de rebeldía que solidariza a todos los migrantes.

Si el migrante prefiere la muerte a lo que defiende, es porque lo que defiende él lo coloca por encima de él mismo. El se sacrifica en beneficio de un bien que va más allá de su persona. Siente entonces que ese confuso valor que defiende, él lo comparte con el resto de la humanidad. Su rebeldía lo saca de su soledad y le proporciona una razón de actuar. Juzga que algo le es negado, que es un lugar común de todas las personas. En la rebeldía, la persona se sobrepasa en los demás. Esa rebeldía, a pesar de nacer en lo que la persona tiene de lo más estrictamente individual, desborda el propio destino de esa persona. Ella es afirmación de una naturaleza común a todos. La afirmación de un límite, de una dignidad y de una belleza comunes a todas las personas. Se siente la necesidad de extender ese valor a todos y todas, y caminar hacia la unidad sin negar los orígenes.

La migración actual permite precisamente crear un tipo en el cual cada uno se reconoce, y se encuentra. Hace algunos años, los que migraban lo hacían a escondidas. Algún temor ligado al fracaso después de haberse despojado de todo, dejando a los suyos en la incertidumbre. Pero hoy, todos se reconocen en esas salidas migratorias, aceptando llevar juntos los riesgos y los sufrimientos de tal odisea.

La migración restaura la unicidad del yo y de la naturaleza, del yo y del otro. Reintegra el pequeño yo individual en el yo global, conduce a la inclusión en un conjunto global, comunitario o natural. Una concepción orgánica del mundo, sobrepasando las separaciones, las distinciones, la fragmentación social, tan utilizadas por el pensamiento occidental.

La preocupación por sí mismo se expresa con los demás, en función de ellos y muchas veces en referencia a los otros. Ellos subrayan que las tribulaciones pueden ser fecundas en la medida que fortalezcan a cada uno y reconfortan al grupo social en su totalidad.

El nómada, el hombre del desierto, es *hebel*, superfluo, marginal; él es la nada. Mientras que los hombres de las ciudades, llenos de su autosuficiencia, se encierran en sí mismos, niegan la hospitalidad, (negación de la hospitalidad y odio del otro). El nómada inútil, en cambio, acoge al otro, entra en relación. El desierto favorece el encaminamiento hacia el otro, luego hacia el Otro. Siendo de todas partes y de

ninguna, el nómada es en camino hacia al otro, con el otro. Apertura a lo inmaterial y sus beneficios. Experiencia abierta a las dimensiones de un mundo plural, para una continua exploración, y cuyas riquezas deben ser apreciadas en toda su potencialidad. Es el milagro de la novedad vivida cada día por el nómada.

El viaje, a pesar de los peligros, es vivido con intensidad. La apertura al otro, el acoger al extranjero, es una manera de recibir al extraño, de gozar de él y de integrarlo en la vida cotidiana.

La movilidad pone el acento sobre el hecho de que lo provisorio, lo precario, todo lo que es propio a esa aventura individual, tiende a reforzar el cuerpo colectivo y a serle necesario.

El extranjero y el extraño traen ambigüedad, policulturalismo, y la relación social.

El milagro de la novedad vivido por el migrante rompe la rutina, favorece la apertura al otro y a sus potencialidades

2.4. Migrante y consentimiento asesino

La visión del migrante en una actitud de consentimiento asesino es muy ligada a la idea de: "sálvese quien pueda". El migrante sería entonces (como lo hemos dicho al principio) alguien que sencillamente saca sus castañas del fuego, abandonando a los demás a su suerte.

En defensa del migrante podemos decir que éste no es un resentido social habitado por el deseo de acumular dinero con el fin de gastarlo adquiriendo todas esas cosas, objeto de su codicia y envidia. Sostener lo contrario implica que la motivación de migrar se alimenta de la envidia por lo que los demás tienen. Algunos estudiosos exploran las dimensiones del deseo mimético presente en cada persona, que la lleva a querer imitar los gustos y las costumbres de la gente adinerada. Lo que explicaría la oleada hacia todos los objetos en manos de ese grupo afortunado. Este análisis está bien fundado en la medida que, en la actualidad, la propaganda condicionada y orientada establece la única manera de ser, de pensar, de actuar, de vestirse conforme a los intereses de los que quieren producir y vender. Patrón que, desgraciadamente, ayuda y favorece la inclusión dentro de un mundo entregado al mercado. Se puede con facilidad dibujar el prototipo de una persona de éxito. Para las que responden a dicho prototipo, las puertas se abren más fácilmente; con más rapidez llegan a colocarse en lo que queda de trabajo asalariado. En un mundo organizado alrededor del mercado, es preciso decir que cuando alguien busca trabajo, lo que de hecho busca es un salario.

Ahora bien, hablemos del migrante en su movimiento inicial. La migración actual responde a situaciones de sobrevivencia, lo que implica que aquel que migra no defiende lo que posee sino lo que es. El trata de hacer reconocer algo que tiene y que, a sus ojos, es más importante que todo lo que podría poseer. Si no fuera así, al individuo le bastaría juntarse a los que se dedican a robarle a los demás el objeto de su envidia. El migrante, en su primer movimiento, se niega a que toquen a quien él es, lucha por la integridad de su ser, exige la toma en consideración de la persona que es, se levanta en defensa de su dignidad que es común a todas las personas; se limita a rechazar la humillación. En cierto modo, reafirma esa parte de él que escapa a todo control, esa parte que no es "fuerza de trabajo" transformada en mercancía. En su primer movimiento, el migrante es rebelde.

Sería quizás más alentador imaginar al migrante dentro de su comunidad, en medio de su gente, resistiendo, tratando de tapar el sol con sus manos.

Esa no es la realidad de la gente de nuestros barrios populares. La persona migra con la bendición de sus familiares, se puede decir que migra con la bendición de su comunidad de pertenencia. Si no se hace todo un consejo local para debatir la cuestión, es sólo porque no quieren comprometer las oportunidades de éxito de la salida. La gente de una familia se realiza a través de una de ellas que alcanza a salir adelante, y muchas veces "salir adelante" toma los senderos de la migración.

Sería bueno recordar algún par de hechos que nos dejan materia para reflexión. La matanza de los inocentes es un claro ejemplo de una salvación posible por la matanza de tantos niños que tenían la misma edad que el niño Jesús. ¿Valía la pena? El otro hecho tiene que ver con Moisés salvado de las aguas. La madre del niño arriesga (lo único que podía hacer) ponerle en una canasta que deja sobre las aguas, con la esperanza que ese gesto podría salvarlo. Ella no podía prever las consecuencias de su gesto. Es con esa misma desesperada fe que la familia deja ir a sus hijos. El que sale da una razón para esperar un cambio. Muchas familias, de hecho, viven a causa de esos hijos que están lejos y muchas comunidades también dependen de esas ayudas.

Podemos conjeturar a las orillas de una realidad vivida por la gente. Es tan difícil hacer coincidir lo que vive la gente con la expresión de esa realidad vivida.

Lo que pasa es que muchas veces el rebelde pierde su memoria, pierde su pasado; el migrante entonces se vuelve infiel a su impulso primero, abandonándose a una borrachera de tiranía y servidumbre.

3. Migraciones y leyes

3.1. Un "más allá de la ley" y un "por encima de la ley"

Franz Hinkelammert, cuando habla del Evangelio de Juan, en su libro *El grito del sujeto*, hace notar que todo el contenido de dicho Evangelio gira alrededor de un mensaje central. El resto del Evangelio intro-

duce y explicita dicho mensaje. El contenido del libro de Hinkelammert gira igualmente alrededor de una tesis central: la construcción del sujeto enfrentándose a la ley. Los diferentes capítulos del libro son argumentos para apoyar esa tesis central.

Tanto el Evangelio de Juan como el libro de Hinkelammert, nos ponen frente a lo que es determinante para la vida (o la muerte) de las personas: la ley.

En su reflexión van a lo esencial: el sujeto frente a la ley en su elección por la vida. La atención no está desviada hacia quienes hacen o no las leyes. Tampoco el objetivo aquí es considerar las virtudes de tales o cuales leyes (se admite que aun las mejores leyes pueden, en determinadas circunstancias, amenazar la vida).

El sujeto se construye en la medida que llega a discernir en qué situaciones el cumplimiento de la ley asegura la vida y en qué otras conduce a la muerte. La persona que se desarrolla como sujeto adquiere la libertad de interpelar la ley cada vez que esta ley provoque muerte en lugar de facilitar la vida. El sujeto se construye, frente a la ley que mata, cuando puede escoger no cumplirla para así asegurar la vida. Jesús, comportándose como sujeto, no le quita peso a las leyes, sin embargo enseña a transgredirlas cada vez que la vida lo exige.

Quiero aportar, a este debate sobre la construcción del sujeto en su enfrentamiento a la ley, algunas reflexiones sobre la cuestión.

3.1.1. Cumplir la ley-transgredirla versus hacer cumplir la ley- utilizarla

Me parece de gran importancia mirar a la persona frente a la ley; pues todo grupo, toda asociación, está regida por leyes. Las leyes acompañan a las personas en todas las dimensiones de la vida: actividades, comportamiento, relaciones, trabajo, etc. En la reflexión acerca de la relación entre sujeto y ley, quiero contribuir profundizando el aspecto que tiene que ver con las posiciones extremas frente a la ley.

Se suelen presentar, respecto al comportamiento frente a la ley, dos posiciones extremas: o se cumple la ley o se la transgrede. La transgresión se hace necesaria cada vez que la ley no construya a la persona sino que la destruye.

Frente a la ley me gustaría considerar dos posibles comportamientos extremos con sus correspondientes consecuencias.

En un extremo colocaría *el cumplimiento de la ley.* Cumplimiento que puede conducir a la vida o a la muerte. Si conduce a la vida no hay por qué interpelarla, modificarla. Pero, si conduce a la muerte, hay que cuestionarla, transgredirla. La transgresión de la ley es consecuencia de la toma de conciencia de que la ley cumplida lleva a la muerte. Por ello la transgresión de la ley no puede ser vista como una posición opuesta al cumplimiento, sino una exigencia del cumplimiento de la ley cuando tal cumplimiento conduce a la muerte. Entonces, vemos que el cumplimiento de la ley puede desembocar en un sometimiento a la ley, es decir su cumplimiento sin cuestionamiento, un cumplimiento ciego... hasta la muerte. También puede desembocar en una interpelación de la ley; esto es transgredirla cada vez que situaciones concretas prueben que esa ley cumplida conduce a la muerte. Ese cuestionamiento abre camino a los cambios y a la vida. *Seguir cumpliendo la ley* o *transgredirla* es la decisión que tiene que tomar el sujeto en cada momento, dependiendo de si la aplicación de dicha ley —o sea su cumplimiento— conduce o no a la vida.

Planteado el punto de esa manera, surge la pregunta de cuál es el otro polo diametralmente opuesto al polo antes mencionado, a saber: el cumplimiento de la ley. Del otro lado tenemos: el "colocarse por encima de la ley", o arreglárselas para hacer pesar sobre los demás las consecuencias ligadas al cumplimiento, sin discernimiento, de la ley. En otras palabras, es arreglárselas para no experimentar todo el peso de la ley.

Tenemos, por un lado, cumplir la ley con la posibilidad de transgredirla; y por el otro lado, el no cumplimiento de la ley con la posibilidad de utilizarla y hacerla cumplir por los demás.

3.1.2. Más allá de la ley

Como el sujeto es el que nos interesa, podemos descuidar el polo que tiene que ver con hacer cumplir y utilizar la ley para concentrarnos en el polo cumplir o transgredir. Lo que nos interesa es realmente el polo donde la acción del sujeto puede desarrollarse y tener algún peso. Focalizándonos sobre este polo, podríamos ver que existe una tensión entre cumplir la ley o transgredirla. Sin embargo, aun así, la transgresión no aparece en tensión con cumplir la ley. El sujeto, de hecho, no se encuentra entre cumplir la ley o transgredirla. Hay que cumplir la ley para decidir transgredirla por fidelidad a la vida. De hecho, cumplir la ley antecede la transgresión. Hay primero que cumplir la ley, para experimentar si da vida o conduce a la muerte. Es a partir de las consecuencias ligadas al cumplimiento de la ley que el sujeto puede decidir si sigue sometiéndose a la ley o si la transgrede.

La tensión, a mi parecer, surge cuando después de cumplir la ley, el sujeto decide entre *seguir cumpliendo* la ley (aun después de descubrir que conduce a la muerte) y *transgredir* la (en búsqueda de la vida). Una tensión que se hace presente cada vez que situaciones concretas ponen al sujeto a escoger entre la muerte y la vida. Pues lo que determina la necesidad de la transgresión es el hecho de cumplir la ley y constatar que no da vida. Ese es el sentido que tienen estas palabras de Jesús:

> No crean ustedes que yo he venido a poner fin a la ley de Moisés ni a las enseñanzas de los profetas; no he venido a ponerles fin, sino a darles su verdadero significado (Mateo 6: 17).

Cumplir la ley es el primer paso, y según las consecuencias el afectado decide el paso siguiente: transgredirla. De lo contrario se realiza la advertencia de Jesús: "Si se quedan en su pecado... morirán". Jesús, frente a alguien que cumple ciegamente, lo educa, lo interpela, lo lleva a ir más allá de la ley, no a abolirla sino a ir más allá de ella.

3.1.3. Colocarse por encima de la ley

Frente a la ley aparece un adversario peligroso: aquel que no experimenta la ley sin embargo la impone a los demás.

La actitud de Jesús es muy reveladora cuando se dirige a los maestros de la ley y a los fariseos; les apostrofa, ellos dicen pero no hacen lo que exigen de los demás. Allí reside el nudo de la cuestión. En otras palabras, hay una situación más desastrosa que "cumplir la ley": es "hacerla cumplir", es "imponerla a los demás".

Cuando Jesús se enfrenta a los que quieren la ley sólo para los demás, sus palabras son muy duras. ¡Qué expresiones tan fuertes! esas palabras que Jesús dirige a los maestros de la ley y a los fariseos. Todo el capítulo 23 de Mateo muestra la problemática relación con el "hacer cumplir la ley por los demás". A sus discípulos y a la gente Jesús dijo:

> Los maestros de la ley y los fariseos tienen la función de interpretar la ley de Moisés. Por lo tanto, obedézcanlos ustedes y hagan todo lo que les digan; pero no sigan su ejemplo, porque ellos dicen una cosa y hacen otra. *Atan cargas tan pesadas que es imposible soportarlas, y las echan sobre los hombros de los demás, mientras que ellos mismos no quieren tocarlas ni siquiera con un dedo* (Mateo 23: 1-4).

Y dirigiéndose a los fariseos y maestros, Jesús les apostrofa:

> ¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos, hipócritas!, que recorren tierra y mar para ganar un adepto, y cuando lo han logrado, hacen de él una persona dos veces más merecedora del infierno que ustedes mismos (Mateo 23: 15).

Les trata de ¡hipócritas, guías ciegos, de tontos, de tragadores de camello, serpientes, raza de víboras! Ciegos e hipócritas, de eso Jesús les acusa. Y anteriormente Jesús había dicho (Mateo 18: 7): "¡ay del hombre que haga pecar a los demás!" (tomando el pecado en el sentido que le da Hinkelammert: someterse a una ley que mata)

Toda persona que cumple la ley puede en un momento dado experimentar las distorsiones de la ley, descubrir que la ley en determinada situación da muerte y por ello la transgrede. La persona que cumple la ley se pone en situación de interpelar la ley, de exigir ajustes. Los que ni siquiera la cumplen, evitan las situaciones que podrían llevarles a interpelar la ley.

Unicamente aquel que cumple la ley puede aceptar la subjetividad frente a la ley.

3.1.4. Experimentar distorsiones como condiciones de exigencia de cambio de las distorsiones

No es lo mismo con las personas que se escapan de la ley y la exigen a los demás. No pueden experimentar todo el peso de la ley. Y por esa razón no sienten la necesidad de interpelarla y de transgredirla. Tampoco podrán entender que otros sientan la necesidad de transgredirla. Obligar a los demás a cumplir la ley es lo que más entorpece el camino al cambio. Pero los que no la cumplen, cuando los afectados les hablan de las distorsiones de la ley no pueden entender, pues ellos no son los que viven las distorsiones. Hinkelammert toca la cuestión cuando en su libro dice:

> Quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que está afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común.

Los que nunca la cumplen son inmunes al virus del cambio. Por esa razón se puede decir que la relación más degenerada, perversa, frente a la ley, es hacerla cumplir, es utilizarla.

La oposición más determinante es la que se da entre el sujeto necesitado que interpela la ley y el individuo satisfecho que se apoya sobre la ley, que la utiliza, que la impone a los demás. El satisfecho no ve el porqué cambiar las situaciones; sobre todo cuando su bienestar es el resultado de esas situaciones. Y ven y juzgan todo desde su posición de satisfechos, deseando tener cada vez mayor nivel de satisfacción. Los diputados del actual gobierno, en Costa Rica, presentaron, para su provecho, un proyecto de aumento salarial. Las críticas recibidas les obligaron a justificar el aumento. Uno de los argumentos presentados fue que los diputados, debido al cargo que ocupan, enfrentan situaciones que tientan su codicia; entonces, una manera de mantenerse honestos era recibir un salario bastante alto que les serviría de escudo contra los actos deshonestos. Vista desde su posición, era una justificación valida. No pensaron en el resto de la población que enfrenta privaciones. Seguramente que el portavoz de los diputados no se dio cuenta de que con ese argumento validaban todos los actos de violencia y de deshonestidad; ya que cada persona necesitada podría argumentar que si un diputado requiere de casi ochocientos mil colones para ser honesto, la persona que recibe un salario mínimo tiene todas las razones para ser deshonesta.

Solamente los que experimentan las consecuencias nefastas de la ley (dada para la vida) pueden, por un lado, desear el cambio y buscarlo, y por el otro lado, ejercer la compasión (compartir y entender el sufrimiento de los demás). La ley es interpelada por los que experimentan que la ley cumplida produce

muerte. Para aquellos que no la ven como ley que da muerte no puede existir la interpelación. Ellos no pueden estar en favor del cambio. La ley que puede producir menos consecuencias para los demás es la ley que uno mismo experimenta, la que se aplica a uno mismo. Jesús, en esa línea, empieza por vivir y hacer lo que exige de sus discípulos. Por esa razón la gente desprecia tanto al que no puede ser compasivo con las personas que pasan por las dificultades que él tuvo que vivir.

Frente a la ley, el ejemplo es el gran ausente; los que exigen el cumplimiento de la ley, por lo general se consideran exentos de cumplirla. Al no cumplirla, no experimentan en carne propia todo el peso de la ley. Los que no sienten el peso de la ley no están en condiciones de descubrir las consecuencias ligadas a su cumplimiento; y por no experimentar las posibilidades de muerte que van con el cumplimiento ciego de la ley, no pueden desear interpelarla hasta querer cambiarla. Cuando Jesús dice a sus discípulos

> ...me llaman Señor y maestro y lo soy; pero que aquel que quiere ser el más grande de entre ustedes sea el servidor de los demás. Solamente sirviendo, es decir sintiendo el peso de servir es que uno se merece ser el más grande.

El exigir el cumplimiento de la ley desencadena una sucesión de exigencias de cumplimiento de leyes. El de arriba se desquita con su subalterno, y éste con otro que se encuentra bajo su mando.

Resulta importante que todos cumplan la ley, que sufran sus consecuencias, como condición para poder luego interpretarla y desear cambiarla. Ahora se puede entender por qué muchas veces los grupos que ven la necesidad de transgredir la ley, que ven la necesidad de cambiar las cosas, buscan los medios para llevar a los que se oponen a todo cambio a experimentar los sufrimientos de los grupos desfavorecidos como último recurso para conseguir la comprensión de los que nunca vivieron en carne propia todo el peso de la ley. Los mundos empobrecidos quieren llevar a los que se colocan por encima de la ley, a cumplir ellos mismos la ley. Si todos cumplen con la ley, el mundo no puede funcionar como lo hace actualmente. El sujeto rebelde quiere conseguir que todos estén bajo la ley como condición para que todos puedan buscar cambiarla.

3.2. Leyes, costumbres y tradiciones

La pertenencia a una patria pasa por la pertenencia a una aldea. Los miembros de la aldea saben que existen los otros más allá de los límites de su aldea; esos otros con quienes intercambian los productos de la cosecha. La experiencia del otro más cercano la viven con los miembros de la aldea, que es como una gran familia extendida. Allí conocen a todos, más aún se consideran parientes los unos de los otros; cuando no es a través de lazos de sangre, lo establecen por lazos de responsabilidad, son comadres y compadres. Cada padre asume la formación no sólo de sus hijos propios sino de los del vecino, les corrige a todos como si fueran suyos; y la madre siempre tiene un plato listo por un vecino de visita. Hay cosas que uno sabe, cosas sagradas, las sabe de toda una vida. Las costumbres cada uno va aprendiéndolas observando a los mayores. Las madres, sobre todo, son las que suscitan esas costumbres que van educando a los niños. No obstante toda la familia es muy útil para el mantenimiento de las costumbres; tener costumbres hacen la vida, a veces, más fácil. No solamente la gente va desarrollando unos comportamientos externos visibles, sino que los lleva adentro, y se vuelven una tradición.

En esas aldeas donde las costumbres y las tradiciones son bien arraigadas, las leyes son sencillas. Además, están conformes a las costumbres y tradiciones. Los que dirigen la aldea viven en medio de la gente y con los ayudantes establecen leyes que no chocan con las costumbres de la gente de la localidad, más bien existe una cierta coherencia entre leyes, costumbres y tradiciones. Tampoco aparecen divergencias entre la educación que se da en la familia, la escuelita, la iglesia, y lo que se vive dentro del mundo de la aldea. Algunos logros se consiguen en un pequeño espacio donde se puede dar una educación general, donde se educa a todo un pueblo como a una familia.

Eso no implica que en la aldea las costumbres y tradiciones son del todo perfectas. Algunas costumbres van en contra de la dignidad de las personas, en contra de la vida. Se pueden tomar por ejemplo algunas prácticas que tienen que ver con la salud. Siguen la tradición, sin embargo muchas veces son métodos arcaicos que la gente se resiste a abandonar a pesar de las campañas de medicina preventiva que denuncian los peligros ligados a tales prácticas; porque es de tradición, se sigue practicándolas a escondidas. Por lo general son costumbres relacionadas con una dimensión de las creencias religiosas. También, la crítica puede ser muy fuerte contra las personas que llegan a no respetar lo que las costumbres y tradiciones exigen. La situación de las mujeres, por lo general, no es liberadora. En esas situaciones las costumbres y tradiciones esclavizan. Dentro de cada aldea, frente a las costumbres y tradiciones, cada uno y cada una está llamado a ser un Abraham, negándose al sacrificio.

No obstante, respecto a lo que tiene que ver con el hambre (clave con la cual juega el sistema para, por un lado, obligar a la gente a vender su fuerza de trabajo, y por otro lado, regular la cantidad de vidas humanas) se puede decir que el trato no difiere de lo que ocurre en una sociedad primitiva:

> Por regla general, el individuo en una sociedad primitiva no se ve amenazado por el hambre a menos que la comunidad entera no se halle en el mismo trance.
>
> La falta del peligro del hambre individual es lo que hace más humana, en un sentido, a la sociedad primitiva que la economía mercantil, y al mismo tiempo menos económica.

Las leyes locales que complementaban las costumbres, en lo que se refiere al hambre y algunas otras realidades, servían de mampara a las leyes más exigentes del mundo externo, no se experimentaba con toda la agudeza las leyes del mercado. El no pago de una deuda no se solucionaba inmediatamente con el arresto o el envío a la cárcel. Se negociaba, se esperaba, y hasta se podría multar la deuda en días de trabajo en una chacra. El vecino en dificultad podía contar con la ayuda de alguna gente de la localidad. Muchos proverbios que se citan en ocasiones, eternizan esas creencias: "Donde hay para dos personas, hay para tres". Ese conjunto de leyes y costumbres supone una atención de todos los miembros de la aldea los unos a los otros. Lo que no se puede conseguir en la confusión, en el descuido, en los extensos negocios de toda una nación.

Las migraciones revelan que las cosas han cambiado. El sistema practicó la destrucción de las instituciones tradicionales a fin de liberar para el mercado el elemento de trabajo. Todas las organizaciones no contractuales de parentesco, vecindad, profesión y credo, fueron destruidas evitando que vuelvan a formarse. Liquidaron a la sociedad orgánica que se negaba a permitir que el individuo padeciera de hambre. Acabaron con las costumbres y tradiciones. Del mismo modo que la pena de la inanición fue capaz de crear un mercado de trabajo que funciona, también fue capaz de enviar al olvido costumbres y tradiciones.

La liquidación de las instituciones tradicionales es, de hecho, quitar violentamente a los pueblos sus costumbres; es perturbar el espíritu general de los pueblos para ponerlos bajo el "amparo" de leyes que por lo general contradicen lo que han vivido antes. Cambiando así con leyes lo que fue inspirado. Sobre todo que las leyes del mercado no son leyes relacionadas con la manera de asegurar la subsistencia. Leyes complicadas que crean más oportunidades para que la desigualdad entre del lado donde las leyes no son protegidas.

Conclusión

Una ancha brecha va abriéndose entre los que viven el mundo y los que expresan el mundo o intentan actuar sobre él.

Los que expresan al mundo hablan de evidencias. La opinión científica nos presenta evidencias. Son las ideas convenidas que expresan, sobre todo, las opiniones o las proyecciones de los que están en el poder de decir o de hacer. Tratan de esa forma de convencernos y de representar las cosas. Esas opiniones dominantes recogen lo que aparece superficialmente claro, inmediatamente comprensible por el solo hecho de ser racional, logrando una cultura comercializada.

Del otro lado hay realidades que son evidentes, únicamente hay que presentarlas. Esos hechos se manifiestan en el resurgimiento de estructuras inmutables, de siempre y nuevas. Poder apreciar en su frescura virginal una estructura unitemporal, actualizándose con fuerza, aquí y allá, a través de manifestaciones minúsculas. Estructura que se revela de manera infinitesimal en la vida de todos los días hasta tomar forma. Lo que permite elaborar un pensamiento que toma en consideración los matices, incluso las complicaciones.

Bajo tal perspectiva, un problema bien planteado revela, descubre siempre abismos, deja ver que al lado de la vía recta de la razón, existe el mundo incontrolable de la pasión.

Ciertas realidades se vuelven "una clave de lectura" para las otras realidades. Lo que es comprensible si se tiene en cuenta la amplitud del fenómeno en determinada conjuntura. Hablar del mundo actual exige hacer referencia a la globalización, la mundialización, los avances tecnológicos, los logros de la biotecnología, los altibajos del mundo de la especulación financiera, etc., como elementos característicos de la actualidad. Si a esa lista no se añade las migraciones, sería negar la realidad. No hay nada más evidente que los movimientos migratorios actuales. En todas partes, durante los últimos decenios, aparece un resurgir de las migraciones, de la marcha de un lugar a otro del planeta. Ese fenómeno de las migraciones es tan importante y significativo como otros fenómenos, por ejemplo la mundialización. Lo extraño es que, de hecho, el mundo globalizado es un mundo accesible a unos pocos, aunque toca a cada una de las personas; en otras palabras: el mundo está hipotecado a beneficio de unos pocos. Mientras que las migraciones involucran a todos y refiguran las diversas sociedades, tanto las sociedades de los países de salida como las sociedades de los países receptores.

Las migraciones se vuelven cada vez más evidentes. ¿Estar en movimiento no es, a fin de cuentas, lo propio de todo salto vital?

Bibliografía

Etienne de la Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*. Paris, Editions Mille et une nuits, 1995.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. France, Editions Gallimard, 1996.

Ghislain de Diesbach, *Histoire de l'emigration 1789-1814*. France, Perrin, 1984.

Michel Maffesoli, *Du nomadisme*. Paris, Le livre de Poche, Librairie Générale Française, 1997.

Albert Camus, *L'homme révolté*. Paris, Editions Gallimard, 1951.

Viviane Forrester, *L'horreur économique*. France, Fayard, 1996.

Montesquieu, *L'Esprit des lois, I*. France, Editions Gallimard, 1995.

Claude Julien, *Culture: de la fascination au mépris*. Les grandes conférences, Editions Fides, 1990. ■

HACIA UNA ALTERNATIVA CON CIUDADANIA ANTE EL NEOLIBERALISMO

Wim Dierckxsens

1. La conciencia creciente acerca de los límites del neoliberalismo

Si bien predomina en el pensamiento actual que no hay alternativas al neoliberalismo, existe sobre todo a partir de fines de 1997 una creciente incertidumbre, la cual a su vez se acentuó con la crisis financiera de fines de agosto de 1998 en Rusia, en torno al rumbo económico mundial caracterizado por una desregulación progresiva. Esta preocupación en torno a la desregulación progresiva coincide con dos hechos importantes: la crisis asiática desde mediados de 1997 que parece mundializarse con la crisis financiera de Rusia en agosto de 1998, y en un plano menos aparente, el revés que recibió, después de una actividad ciudadana creciente, el proyecto sobre el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) en abril de 1998. A partir de ello se reanima la discusión por una nueva modalidad de regulación económica a nivel mundial (Meiksins Wood, 1997: 1-17; Fouquet y Lemaitre, 1997; Coutrot, 1998: 253-264; Kolo, 1998: 7; Ramonet, 1998: 9; Cassen, 1998: 10).

Hasta hace poco se compartía, incluso en la izquierda, la opinión de la inevitabilidad de la globalización y de la pérdida del papel del Estado. La crisis asiática y la simultánea oposición al proyecto AMI, desde octubre de 1997, constituyen un cambio que destaca el papel que el Estado pueda tener ante la progresiva desregulación. Con la posposición por un año del AMI, las transnacionales recibieron un revés de los Estados-nación unificados en la Organización de Cooperación y de Desarrollo Económico (OCDE), ante la eventual pérdida de un espacio importante de autodeterminación. Ello constituyó un cambio que marca, eventualmente, el inicio de una era en busca de una nueva regulación.

Preocupados por las consecuencias más allá de la región, después de finales de 1997 se han multiplicado las críticas al Fondo Monetario Internacional (FMI) a raíz de cómo ha manejado la crisis asiática. Desde el financista multimillonario Georges Soros, pasando por ministros de finanzas del Grupo de los Siete (G7), hasta profesores de Harvard University (Jeffrey Sachs), han lanzado duras críticas al FMI (Kolo, 1998: 7). En la misma revista *Foreign Affairs*, donde se expresa la élite intelectual de EE. UU., la crítica al FMI es fuerte. Así, afirma Feldstein (1998: 32s.), el accionar del FMI no ha sido prevenir la crisis monetaria en el bloque asiático, sino incluso fomentar las condiciones de inestabilidad financiera en la región para que el capital extranjero (occidental) pudiese entrar en sus mercados de capital. A partir de las repercusiones más allá de la región de la propia crisis asiática, el FMI está arriesgando su efectividad por la forma como define actualmente su papel y la manera de actuar ante los problemas en los países afectados (Feldstein, 1998: 22).

Hasta ahora, apunta Coutrot (1998: 259), las autoridades monetarias internacionales han podido evitar que las crisis monetarias y bursátiles locales no se hayan extendido a nivel mundial, pero nada claro está que así sea en el futuro. En efecto, la crisis asiática y la reacción en cadena que generó entre los países de la región, e incluso más allá de la misma con la crisis en Rusia y la amenaza concreta en América Latina, muestra por primera vez la posibilidad de una crisis financiera a nivel mundial. La crisis asiática puede ser vista como la primera crisis de la globalización (Gréau, 1998: 374). La crisis asiática también puede ser vista como una crisis clásica de sobreinversión y sobrendeudamiento del sector privado, propia de los ciclos económicos largos y no de una deuda pública des-

controlada como fue el caso en América Latina. Dar el tratamiento latinoamericano que le quiere aplicar el FMI a la región asiática, carece entonces de sentido (Gréau, 1998: 375s.).

La continua expansión productiva de la región asiática era hasta 1997 responsable de 50% del crecimiento mundial y de dos tercios del comercio mundial (Rohwer, 1998: 22), lo que hizo sobrestimar la magnitud potencial del mercado. A partir de ello, la banca internacional prestaba con mucha facilidad a estos países, continúa Gréau (1998: 376s.). El estancamiento económico de Japón en los años noventa y la creciente competencia de China, limitaron sus ulteriores posibilidades de realización. En este entorno no se pudo mantener la paridad de las monedas locales con el dólar. Al mantener la paridad, el ataque a las monedas no se hizo esperar. La crisis se dio en toda la región, sin que el FMI realmente interviniera para prevenir estragos peores como hizo en el caso de México. Más bien se puede decir lo contrario. El efecto en cadena, hasta más allá de la región, causó la incertidumbre de que la crisis puede trasladarse al resto del mundo, como sucedió con la crisis en Rusia, y desembocar en una depresión mundial.

En opinión de autores como Gréau (1998) y Fox (1998), la economía estadounidense puede ser un talón de Aquiles para una crisis mundial. El crecimiento económico de EE. UU. se basa en parte sustancial en una demanda interna sostenida mediante la deuda de los hogares. Esta deuda privada de los hogares se deriva en parte no despreciable de la adquisición de acciones en la bolsa de valores (Fox, 1998: 52), la que hasta la caída de la bolsa generó ingresos. Este endeudamiento y los ingresos que de ahí se derivan han llegado a su límite con la caída de la bolsa, al caer con ello la demanda interna. Al mismo tiempo está cayendo la demanda externa, al caer las exportaciones estadounidenses en un 8% en el segundo cuatrimestre de 1998. Si bien las exportaciones no representan más que un 13% del PIB estadounidense, ellas constituyen un factor importante en el crecimiento económico en general y en las ganancias de las transnacionales en particular (Fox, 1998: 52).

Por otro lado, existe una creciente capacidad competitiva de las importaciones mediante un proceso deflacionario. La crisis financiera en Asia ha originado un proceso deflacionario que está sacudiendo a Japón, Rusia, América Latina, y amenaza a EE. UU. y Europa (Rohwer, 1998: 22).

> Este proceso puede desenvolverse en la deflación más amplia y profunda desde la Gran Depresión... y puede terminar en una recesión global (Rohwer, 1998: 22).

Una pérdida de crecimiento de la economía estadounidense significará probablemente una caída brusca en la bolsa estadounidense de valores fuertemente sobrevalorada. Sus consecuencias desestabilizadoras a nivel mundial son evidentes, y la incertidumbre en torno a ello ascendente (Gréau, 1998: 382). ¿Cómo se perfila esa caída de la bolsa? En 1995, antes de la crisis asiática, las ganancias empresariales de las quinientas empresas de FORTUNE aumentaron en un 13,5% y el *Dow Jones* ascendió en un 33%. En 1997 estas ganancias empresariales cayeron al 7,8%, pero la bolsa subió todavía un 23%. En otras palabras, la brecha entre las ganancias reales y las nominales se amplió. Existe una evidente crisis de las ganancias reales de las corporaciones más grandes (Nocera, 1998: 42). En opinión del autor, el *Dow Jones* ha de bajar de más de 9.000 a comienzos de 1998 a menos de 5.300 para ajustarse a su alza media histórica, y con la psicología de especular a la baja incluso puede llegar hasta 4000, es decir a menos de la mitad de su nivel a principios de 1998 (Nocera, 1998: 44). Los resultados de las ganancias empresariales de 1998 están bajo presión del proceso deflacionario que se acentúa conforme más países entren en crisis. Una caída a finales de 1998 en las ganancias reales significaría una verdadera caída en la bolsa de valores a nivel mundial y una recesión global (Fox, 1998: 52).

En un contexto de tal incertidumbre, no es extraño que el propio pensamiento conservador genere cada vez más críticas a los efectos desastrosos del neoliberalismo. Así critica Feldstein (1998: 20-33), en la revista *Foreign Affairs*, directamente los peligros del papel desregulador, y con ello desestabilizador, del FMI en relación con la crisis asiática. De igual forma, un conocido profesor de la London School of Economics (Gray, 1998) señala que el libre juego del mercado conduce al desastre. Durante años, existió la convicción de que los mercados harían su trabajo mágico de resolver los problemas económicos. Durante años, el mundo pareció entrar en una época sin fin de libre mercado. Ya no más a partir de la crisis mundial que amenaza (Fox, 1998: 54). Hasta hace poco el mundo no parecía necesitar líderes fuertes, mientras que ahora parece perfilarse la necesidad de líderes muy fuertes que no hay para componer el mundo.

En el mismo sentido plantea el arquitecto de la Organización Mundial de Comercio, Peter Sutherland, en una publicación conjunta con Sewell (1998), la necesidad de una creciente cooperación a nivel mundial a fin de evitar el derrumbe que resultaría de la actual carrera competitiva desregulada. En otro nivel, el Secretario de la OCDE insistió en la necesidad de mantenerse atentos a las tensiones sociales relacionadas con la mundialización, y en particular a las desigualdades salariales que tienden a acentuarse con fuerza, pudiendo poner en peligro la estabilidad social (OIT, 1997: 8).

En febrero de 1998, hasta el propio FMI publicó un informe donde implícitamente se cuestiona la política neoliberal. Al analizar el impacto de las políticas de ajuste estructural en países de bajos ingresos, la conclusión más importante del informe es que, aun controlando los efectos demográficos, los países de bajos ingresos no supeditados a las políticas de ajuste estructural han tenido un mejor comportamiento económico (crecimiento per cápita, deuda externa en relación con el PIB, entre otros), que países que sí aplicaron esas políticas (Kolo, 1998: 7).

En medio de esta coyuntura de cuestionamiento progresivo al neoliberalismo se somete a fines de 1997, para su aprobación, el AMI en el seno de los Estados miembros de la OCDE. El proyecto AMI constituye una especie de declaración sobre los derechos universales del capital y ha mostrado hasta qué punto los diferentes Estados de la Organización estaban dispuestos a renunciar a la defensa del Bien Común frente a las pretensiones ilimitadas de las transnacionales (Cassen, 1998: 11). El AMI estaba concebido para limitar a los Estados-nación, incluso de los países industrializados, el poder de autodeterminación en puntos estratégicos en favor de las transnacionales, creando reglas internacionales que brinden *de jure* a las transnacionales poderes que les colocan por encima de los mismos Estados-nación. La aprobación del AMI hubiera acabado, formalmente, con la autodeterminación de los Estados-nación del mundo entero en cuestiones estratégicas de la economía.

La no aprobación del proyecto AMI en abril de 1998 y su posposición por al menos un año, constituye un hecho significativo. Las primeras preocupaciones en cuanto al impacto negativo del AMI sobre las empresas y economías nacionales fueron manifestadas por gobiernos de países de bajos ingresos en noviembre de 1996 en Singapur (Wesselius, 1998: 8). Desde la crisis asiática a finales de 1997, un creciente número de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) del Norte expresaron su indignación ante la posibilidad de efectos devastadores sobre sus propias sociedades, el medio ambiente y los intereses de los consumidores. En vista de las crecientes críticas de la sociedad civil, cada vez más parlamentarios exigieron de sus gobiernos un análisis más minucioso del AMI. Finalmente los ministros reunidos en París decidieron posponer por un año el someter el proyecto a su eventual aprobación (Revista del Sur, abril 1998: 9).

La no aprobación del AMI constituye un revés político para la corriente neoliberal. En el pasado el Estado-nación ha sido el canal a través del cual, bajo presiones fuertes del capital transnacional, se desregularizó la economía mundial. Ahora se evidencia que a través de los mismos Estados-nación, bajo fuertes presiones de la ciudadanía mundial, se puede parar esta desregulación a ultranza. La no aprobación del AMI revela que la racionalidad económica no es mecánica ni inevitable. Ella hace ver, más bien, que la sociedad puede influir en determinado comportamiento económico. No hay duda de que las fuerzas neoliberales buscarán otros foros, como la OMC o el FMI, para conseguir la implementación del AMI. Por lo tanto la presión ciudadana no ha de cesar aquí, afirma Cassen (1998: 11), ya que existe incluso, al menos como utopía nueva, la oportunidad histórica de reivindicar un AMI basado en los derechos de los ciudadanos y sobre las obligaciones de los inversionistas hacia los países receptores.

La posposición en la ejecución del proyecto AMI revela que la desregulación inherente a la globalización, requiere que diferentes Estados intervengan a la vez para defender los intereses de las transnacionales que buscan formalizar regulaciones de libre mercado, precisamente en una coyuntura donde surgen dudas y cuestionamientos en torno al neoliberalismo. Luego, la lucha opositora consiste en evitar ese consenso estatal internacional para aprobar el AMI, lo que supone una oposición en cada país. Aquí se ve muy concreta la tarea ciudadana de trabajar a nivel local para lograr determinada política económica a nivel mundial. Esta oposición nacional para articular una red mundial a fin de bloquear el AMI, particularmente se fomenta a su vez en la medida en que la globalización muestra su irracionalidad y fisuras. Si el Estado-nación sigue la lógica destructiva del neoliberalismo, en medio de una irracionalidad siempre más visible, las luchas domésticas desde la base contra esta lógica unificadora constituyen la plataforma más fuerte para un nuevo internacionalismo en busca de verdaderas alternativas (Meiksins Wood, 1997: 4.6.14).

Meiksins Wood argumenta que la competitividad creciente y la política neoliberal que de ahí se derivan en medio de la lucha política en el entorno de una amenaza de crisis mundial, ya no se revelarán como el resultado automático, lógico e inevitable de un proceso de globalización. La lucha política deliberada en beneficio de los intereses de las transnacionales se perfilará en una tal coyuntura cada vez más como lo que en esencia es: una lucha en contra de la ciudadanía. Esta lucha revelará que el horror del neoliberalismo no está tanto en lo económico en sí, sino en el control político sobre el mismo. La discusión acerca de ese control político a nivel nacional y mundial ocupará un espacio importante en el futuro cercano.

2. Buscando el Bien Común de la humanidad

A la par de la corriente dominante sobre la globalización con enfoque neoliberal, existe una concepción histórica y a la vez crítica en torno a la globalización. Es algo irónico, señala Mortimer (1998: 14) que, al conmemorar el ciento cincuenta aniversario del *Manifiesto Comunista*, los efectos críticos de un capitalismo mundializado dibujado por Marx y Engels hace siglo y medio tienden, al menos parcialmente, a comprobarse cuando el marxismo ya casi no encuentra partidarios. En años pasados ha sido tarea ardua pensar en alternativas. Sin embargo, las mismas fisuras cada vez más evidentes del neoliberalismo vislumbran nuevos horizontes.

Investigadores comprometidos con la ciudadanía cuestionan el fin de la historia y orientan sus esfuerzos hacia la busca de alternativas al neoliberalismo con un enfoque histórico. Autores como Zevin (1992), Tabb (1995) y Rodrik (1997), afirman que la globalización no es un fenómeno nuevo ni eterno. Sus investigaciones sobre la globalización señalan que la economía mundial de 1875 era más abierta que la de 1975. Durante ese centenario más bien muestran un

descenso en los movimientos internacionales de capital. En la visión de los autores, las dos guerras mundiales y la gran depresión de los años treinta constituyen el motivo del interludio de un período de economías nacionales en medio de épocas de economía internacionalizada (Tabb, 1997: 24). La pregunta que se deriva del análisis es si el mundo está ante una nueva era de regulación y con ello de esperanza.

La discusión en torno a la nueva regulación económica halla eco desde el año 1997 (Meiksins, 1997; Fouquet y Lemaitre, 1997; Ngoc Liem, 1998; Gréau, 1998; Coutrot, 1998). Aunque se retoma la discusión acerca del keynesianismo, al mismo tiempo se cuestiona la efectividad actual de estas antiguas formas de intervención económica (Meiksins Wood, 1997: 15). Al analizar el papel esencial de la regulación económica keynesiana, ésta tenía que proteger al capitalismo de la lógica autodestructiva del propio sistema a partir de la gran depresión de los años treinta. "El objetivo de Keynes era preservar el orden capitalista" (Ngoc Liem, 1998: 151). Keynes no se interroga sobre la posibilidad de la crisis engendrada por una inadecuada repartición de las ganancias en la productividad entre los actores en las empresas, o sea, entre empleadores y asalariados. "Su análisis no puede ser más que parcial sobre el disfuncionamiento de la economía capitalista" (Ngoc Liem, 1998: 153).

La amenaza de otra depresión mundial reanima la discusión en torno a una nueva regulación económica, y esta vez a nivel planetario. A la hora de la apertura económica, las políticas keynesianas ajustadas a la economía nacional son consideradas arcaicas. Keynes, sin embargo, ya en aquel entonces llamaba la atención sobre la coordinación supranacional de políticas económicas que hoy pueden ser más factibles. Así concibió coordinar la política económica mundial por medio de un banco central supranacional y una moneda única (Ngoc Liem, 1998: 150s.). Asimismo, Keynes abogó ya en los años treinta por el paso de una economía de casino a una economía basada en la inversión productiva, evitando la fuga de capital hacia la esfera especulativa, ideas que de nuevo comienzan a estar en discusión (Fouquet y Lemaitre, 1997: 150).

Nos hallamos en una coyuntura histórica donde el neoliberalismo comienza a mostrar sus fisuras, y aparecen aunque sean aún tímidas muestras organizativas de la ciudadanía a nivel mundial para cuestionar al neoliberalismo y plantear alternativas a partir de la ciudadanía. Ante la regulación económica que nos espera, la pregunta es ¿si la acción política todavía puede adquirir la forma de una intervención en la economía a partir de una conciliación entre el interés privado y el de la ciudadanía, pero respetando la eficiencia como la última palabra al estilo keynesiano?; ¿o estamos ante una nueva regulación económica con la que llegó la hora, como lo señala Meiksins Wood (1997: 15s.), que el poder político ha de controlar los propios movimientos del capital y que la alocación de capital y la distribución de los excedentes económicos sean reguladas dentro de un democrático marco de contabilidad social, a partir de la ciudadanía y en función de ella?

2.1. Hacia una nueva regulación económica donde la vitalidad prevalece sobre la eficiencia

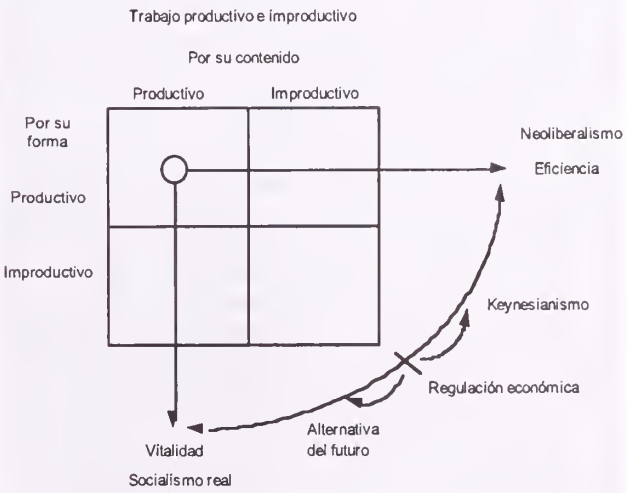
Cuando la eficiencia como criterio último del comportamiento económico neoliberal permite únicamente un crecimiento caótico, desequilibrado y desigualitario, la discusión acerca de las alternativas toma presencia no sólo académica sino también política. Poner en discusión la todopoderosa eficiencia es hablar de alternativas de la propia racionalidad económica, como revela Coutrot. El autor afirma que

> ...los criterios de la eficacia económica son determinados socialmente... Todo depende de los criterios de eficacia que la sociedad decide privilegiar en un momento determinado de la historia... El hecho es que no existe una definición abstracta de la eficacia económica y... el triunfo de un criterio (la eficiencia) sobre otros (como son la sostenibilidad o la satisfacción del consumidor) no tiene nada de natural, sino que constituye una decisión social... Lo esencial es... que se retome el control político sobre la evolución en marcha (Coutrot, 1998: 261-264).

El concepto de eficacia de Coutrot se refiere a los beneficios del comportamiento económico visto por su contenido y a través de la eficiencia; se refiere más bien a la forma social del mismo. El autor nos centra en la discusión académica y política de los beneficios de una nueva racionalidad económica sobre la existente. Al plantear una re-regulación económica Coutrot no señala la supresión, pero sí la subordinación de la eficiencia a otros criterios de comportamiento económico.

Figura No. 1

Las alternativas de regulación ante el neoliberalismo



Esta discusión nos remite a otro trabajo (Dierckxsens, 1998: 29-55) donde hemos analizado la racionalidad económica a partir de dos ejes: la eficiencia y la vitalidad. Entre estos dos ejes se encuentra una escala de mayor o menor regulación económica (véase figura). El dar prioridad absoluta a la eficiencia desemboca en la totalización del mercado, donde el interés particular se impone a costa de la ciudadanía. El único y último mecanismo regulador tiende a ser el mercado. La intervención del Estado y de los Estados consiste en promover esa desregulación económica libre de todo tipo de intervención.

Ante un liberalismo destructor parece una respuesta lógica suprimir la eficiencia. Al buscar la vitalidad mediante la supresión del eje de la eficiencia, se descarta, sin embargo, cualquier mediación con el mercado, y con ello se deja poco o ningún margen de conciliación entre el interés privado y el Bien Común como sucedió en el socialismo real. Al suprimir la economía de mercado se tiende a perder todo vínculo con los intereses privados, y un plan central resulta ser la única y última forma de regulación económica. El plan central lo decide todo y no deja espacio a la iniciativa privada. El Estado se transforma de este modo en un aparato burocrático enorme para llevar a cabo el plan. Al rechazar en su raíz al mercado, se suprime el mercado totalmente y de este modo se tiende, como efecto no intencional, a una totalización del plan sin mediación democrática real. La voz única del mercado se sustituye, como efecto no intencional, por la de un partido único que desarrolle y ejecute el plan en nombre de la ciudadanía sin real comunicación con ella.

El keynesianismo constituye, históricamente, la tercera vertiente entre los dos ejes al buscar conciliar la eficiencia con la vitalidad. Es una mediación entre el interés privado y la ciudadanía a través de la actuación del Estado en el marco de una economía esencialmente nacional. La intervención del Estado keynesiano se legitima en su papel regulador entre la eficiencia y la vitalidad, sólo en la medida en que pueda salvar la lógica de acumulación del capital. En otras palabras, el interés privado pesa más que el Bien Común. El día que el Estado-nación no logre cumplir ese papel regulador en favor de la tasa de beneficio y la consecuente acumulación de capital, el Estado keynesiano se deslegitima ante el capital, como en efecto sucedió en los años setenta.

El neoliberalismo buscaba rescatar la eficiencia a costa de toda la ciudadanía. La eficiencia, bajo el neoliberalismo, se vuelve determinante. Con el neoliberalismo, la eficiencia y el interés privado han de salvarse aunque sea a costa de la vitalidad y el Bien Común. El papel del Estado neoliberal consiste en promover la desregulación económica para salvaguardar la eficiencia. Ello implica incluso el "voluntario y democrático" repliegue del Estado-nación ante las transnacionales, como lo concebía el AMI. El dar toda la prioridad a la eficiencia a costa de cualquier otro criterio en el comportamiento económico, genera un capitalismo excluyente y desestabilizador que tarde o temprano culmina en una crisis mundial que requiere una nueva modalidad de regulación económica.

Con la crisis del neoliberalismo se hará patente la necesidad de una nueva modalidad de intervención económica que regulará el espacio entre el interés privado y el Bien Común. No es probable ni posible una búsqueda de la vitalidad erradicando la eficiencia a nivel planetario. Esta sería nada más que otra respuesta totalizadora a nivel mundial, cuyos efectos ya se conocen históricamente. Una mundialización en busca de la vitalidad a costa de todo interés privado no puede ser más que otra alternativa sin ciudadanía. Como lógica consecuencia del rumbo de la historia, parece vislumbrarse una regulación entre el interés privado y el Bien Común donde prevalecerá, en última instancia, la vitalidad sobre la eficiencia, y la ciudadanía sobre el interés privado, sin suprimir el último. Podemos esperar en el futuro no lejano una especie de keynesianismo al revés, donde se sustituye el Estado Intervencionista Social por un Estado Solidario comprometido con la ciudadanía. Este Estado tiene el papel regulador no en beneficio último del interés privado, sino para el Bien Común. Aunque el interés privado pueda operar, no podrá hacerlo a costa del Bien Común y contra la ciudadanía. El criterio último ha de ser la vitalidad del todo, y ya no más la eficiencia.

2.2. La regulación planetaria como alternativa al neoliberalismo

El hacer prevalecer, en última instancia, el interés de la totalidad por encima de los intereses privados, significa intervenir en la racionalidad económica existente. El intervenir en la racionalidad económica del capital únicamente en una empresa, país o bloque inclusive, no es efectiva. El renunciar de manera unilateral a la maximización de la ganancia en un entorno regido por la eficiencia por encima de todo, es suicida. El invertir la racionalidad económica en unos lugares, sin que los demás lo acompañen, terminará en un fracaso de las fuerzas progresistas y subrayará la superioridad del libre juego del mercado, por más que esta lógica lleva a la destrucción a nivel de la totalidad. La búsqueda de una alternativa al neoliberalismo con otra racionalidad económica puede ser planteada a nivel de las partes, pero para que tenga el impacto necesario para cambiar la racionalidad económica imperante tiene que darse con una regulación que afecte la totalidad, es decir con ciudadanía-mundo a nivel planetario. La mundialización no sólo gestó esta posibilidad en abstracto, sino que las crecientes contradicciones la harán necesaria.

El dar prioridad a la vitalidad del todo significa partir de la ciudadanía y en función de la totalidad por encima de la eficiencia definida a partir de las partes. Para dar vitalidad a nivel de la totalidad, un primer requisito es el retorno de la economía de casino a la economía reproductiva, como también se propuso en los años treinta (Fouquet y Lemaitre,

1998: 150). La pregunta central aquí es ¿cómo reorientar la actividad económica hacia el contenido de la riqueza? ¿Qué regulación requiere? ¿Es posible y suficiente realizar controles como las auditorías sobre las empresas transnacionales e imponerles medidas fiscales para evitar el comportamiento especulativo?

Hoy está en discusión el "impuesto Tobin", llamado así por el Premio Nobel otorgado a James Tobin, quien diseñó un impuesto para evitar los flujos especulativos del capital (Tobin, 1972). Este trabajo lo reformuló en forma más precisa en 1978, y lo retomó en 1984 y 1991. Su propuesta contempla frenar la fuga de capital hacia la esfera especulativa por medio de un sistema impositivo. Otros autores mencionan la necesidad de eliminar los paraísos fiscales y pregonan el retorno a la forma solidaria del retiro (sistema de reparto), en vez de fomentar los especulativos fondos de pensiones privatizados basados en el sistema de capitalización (Cassen, 1998: 11).

No obstante, la fuga de capital hacia la esfera especulativa no se origina en las inapropiadas medidas fiscales, y con ello tampoco se resuelve en su raíz con otras medidas fiscales. La competitividad requirió una depreciación tecnológica cada vez más acelerada, a tal punto que la productividad tendió a crecer menos que el costo de la innovación. La consecuencia fue la baja de la tasa de ganancia y esta originó la tendencia hacia la economía especulativa. La innovación tecnológica vía crédito o el subsidio del Estado fomenta una crónica subutilización de las instalaciones y acelera más bien la depreciación, como pasó durante el período keynesiano.

Ante la crisis neoliberal parece no haber otra salida que regular la propia depreciación tecnológica, lo que significa entrometerse en la lógica misma del capital, es en su propia racionalidad. Una regulación futura debe y puede entrometerse en el corazón mismo de la propia lógica del capital, controlando la velocidad de la depreciación (Meiksins Wood, 1997: 15s.). Así como casas auditoras internacionales como Price and Waterhouse o Pete Marwick llevan auditorías ecológicas de transnacionales (como el caso de la Shell), con más criterio podrán realizarse auditorías sobre cuestiones netamente contables como la depreciación tecnológica. Esta medida sólo podrá realizarse con el éxito necesario si su aplicación es generalizada. La regulación económica futura tendrá, en otras palabras, necesariamente un carácter mundial. En la práctica bastaría regular la depreciación y la consecuente tendencia al despilfarro en los países de la OCDE, donde se concentran las transnacionales. El 20% del mundo más rico consume el 80% de los recursos naturales y el 70% de toda la energía (Martin y Schumann, 1996: 48).

2.3. Hacia una regulación económica que impulse una nueva racionalidad económica

Una disminución mundialmente controlada de la depreciación (de productos tecnológicos y finales) vía auditorías y/o medidas fiscales, no afectaría en forma dispareja al capital privado, pero modificaría paulatinamente el concepto mismo de la riqueza enfocándolo por su contenido. Mediante una depreciación menor, se conservaría mejor la riqueza material existente: tanto de la riqueza natural como de la producida. Al depreciar con velocidad cada vez más baja se conserva el valor de uso de la riqueza existente y se realizarán menos valores de cambio. En otras palabras, se deja de medir la riqueza contabilizada por la forma y se inventariará cada vez más por el valor de uso, es decir a partir de la riqueza por su contenido. La nueva contabilidad social se regirá de este modo más por su aspecto cualitativo que por el cuantitativo.

Si la depreciación es regulada, la realización de un (casi) mismo producto podrá repetirse cada vez menos. Al no poder realizar la ganancia tan seguida en el (casi) mismo producto, el capital se vería obligado a crear productos que puedan satisfacer necesidades no atendidas y/o sectores de población aún no atendidos. Con sólo aumentar en la mitad el tiempo medio de la depreciación de los productos en el mundo industrializado, se libraría una presión sobre los recursos naturales y la energía mucho más grande que los recursos y la energía necesarios para atender necesidades de sectores no atendidos. Lo anterior supone una recomposición de la demanda a nivel mundial, y con ello demandaría para el mismo interés privado una redistribución del ingreso a nivel planetario. De este modo se tendría un rápido crecimiento de la riqueza por su contenido para atender a los sectores no atendidos y una simultánea disminución del consumismo entre los sectores "sobreatendidos". Es evidente el Bien Común de una tal política de depreciación regulada. ¿Cómo quedan los intereses privados?

Claro está que al disminuir la velocidad de la depreciación, al mismo tiempo disminuirá el ya agotado mecanismo para producir plusvalía y con ello la tasa de ganancia. Pero llevada a su extremo la velocidad de la depreciación también hace bajar la tasa media de ganancia y presiona al capital a refugiarse en la esfera especulativa, poniendo en crisis la ganancia del sistema como un todo. Con la nueva regulación de la depreciación, la eficiencia a nivel de la totalidad no tiene por qué agotarse, aunque significa, eventualmente, una baja regulada pareja en la eficiencia en ciertos sectores menos prioritarios a favor de un aumento regulado en la eficiencia vía depreciación de valores de uso más vitales para la ciudadanía en su conjunto.

Sin necesidad de hacer desaparecer el criterio de la eficiencia, al acentuar el valor de uso de forma progresiva se acentúa la calidad de la riqueza y de la vida a costa de la cantidad de valor producida. La racionalidad económica se modifica sin haber planteado revolución alguna. Al controlar la lógica de la depreciación acelerada y promover su contrario, la tendencia será hacia la conservación de los productos existentes. Bajo esta óptica se distinguirá con claridad creciente la diferencia entre necesidad y deseo. El valor de uso y la calidad del producto

sustituirán paulatinamente el deseo de tener cosas cuantificables en número y valor. El contenido del valor adquirirá un lugar central, y con ello la calidad de la vida a costa del consumismo. El cálculo económico, en otras palabras, se tornará otro.

Sobre la base de un *homo oeconomicus* se concibe que las "necesidades" son ilimitadas y abstractas. Sobre la base de una regulación que parte de la ciudadanía, las necesidades se vuelven más concretas y limitables. Los deseos sin límite nacen de la lógica de la creación perpetua de valor y plusvalía, no de las necesidades reales de los seres vivos. Las "necesidades ilimitadas" son un valor cultural que se construye a partir de la concepción pura de la riqueza por su forma. Una vez que la regulación intervenga en la depreciación, se pueden controlar las modas y orientar la inversión hacia la satisfacción de necesidades (de sectores) no atendidas. La racionalidad se regirá de manera progresiva por las necesidades concretas de los seres vivos en comunidad, y no de la necesidad privada de realizar perpetuamente valor y plusvalía.

A partir de esta racionalidad, la lógica tiende a orientarse más hacia aspectos cualitativos de la vida, incluyendo la naturaleza y el medio ambiente. La riqueza social y la contabilidad nacional cambian de carácter. Ya no importa tanto cuánto es el producto per cápita ni el crecimiento de la riqueza producida, e importa más que cada ser humano o cada ciudadano tenga lo apropiado para vivir y con qué vivir. Cada vez importa menos el desarrollo desenfrenado de realizar valores y ganancias basadas en necesidades artificiales de unas minorías (Roustang y otros, 1996: 13.42); se enfocará en cambio más la calidad de la vida de la comunidad en su entorno como un todo.

2.4. Hacia una regulación económica que parta de la ciudadanía

La actividad económica gira en torno a tres polos: lo monetario mercantil, o sea, la economía de mercado; la economía monetaria no-mercantil (la actividad redistributiva del Estado de Bienestar); y la economía no-monetaria no-mercantil, esto es el trueque de bienes y servicios, el trabajo voluntario y el trabajo doméstico (Laville, 1994; Roustang y otros, 1996: 66). Cada una a su manera, tanto la política económica neoliberal como la keynesiana han privilegiado el eje monetario de la economía, marginando todo trabajo no pagado por más útil que éste sea para la totalidad. Sin embargo, como la economía neoclásica no parte de la totalidad sino de las partes remuneradas ya sea en el mercado o en la esfera redistributiva, no alcanza a contabilizar el trabajo no pagado como trabajo. Los neoliberales han limitado aún más la percepción, reduciendo lo económico cada vez más a la lógica exclusiva del mercado, marginando el papel redistributivo del Estado (Maréchal, 1998: 19).

Para una economía de mercado a ultranza, sólo existimos y tenemos razón de existir en tanto que intercambiemos nuestro (fuerza de) trabajo por dinero. En la visión (neo)liberal, los derechos sociales y nuestra ciudadanía no se desprenden de una visión que parta de la totalidad, sino que parecen nacer a partir del intercambio y dentro de los límites de éste. En la visión neoliberal a ultranza, el desempleado crónico y los marginados tienden a perder todos los derechos. Los derechos de ciudadano no se derivan del hecho de ser miembro de una sociedad que se define *a priori* como nación o pueblo. Somos miembros de la sociedad en tanto que participemos en el mercado dentro de la nación. La sociedad (neo)liberal se construye a partir de las partes y no al revés.

A partir de esta visión los derechos como ciudadanos se crean y perecen dentro de los límites del mercado, y no surgen o se pierden con base en el hecho de que seamos miembros de una nación o comunidad humana. Sólo somos y tenemos realmente derecho de existir en tanto que intercambiemos nuestro (fuerza de) trabajo en el mercado. Aquella población que no intercambia su (fuerza de) trabajo en el mercado no llega a constituir parte de aquella totalidad que se construye a partir de las partes y, tendencialmente, se ve privada de forma paulatina de todo derecho social y, en su extremo, hasta del derecho a la vida. La lógica de la globalización es excluyente y la población excluida tiende a perder sus vínculos con el mercado, y con ello pierde derechos sociales. En tanto que una proporción creciente nunca regresará o jamás entrará al mercado, la presencia de esta población sobrante se torna un estorbo cada vez más pesado para la ciudadanía construida a partir del mercado. La población sobrante, sin relación con el mercado, pierde ciudadanía y deja de pertenecer a esa totalidad y vive a costa de ella. En un mundo donde haya lugar para cada vez menos ciudadanos, los excluidos constituyen una amenaza creciente para la totalidad y tienden a perder incluso el derecho a la vida, o sea, son tendencialmente eliminables. De este modo la lógica neoliberal culmina, en su extremo, en una concepción neofascista (Forrester, 1996).

La economía monetaria-mercantil es considerada por los neoliberales como la única base real de la sociedad, haciendo un claro cuestionamiento a la economía monetaria redistributiva keynesiana y rechazando con ello cualquier mediación con un enfoque reproductivo a partir de la ciudadanía (Roustang y otros, 1996: 163). En la sociedad keynesiana, el debate político tanto de la derecha como la izquierda sobre la regulación económica giraba en torno a la mayor o menor intervención del Estado en la economía monetaria (mercantil y redistributiva), y con ello en torno a la lógica reproductiva a partir de la ciudadanía. Dentro de este marco de referencia la inclusión se amplía mediante una política de empleo, y con ello se ensanchan los derechos sociales dentro del marco de la economía monetaria. No obstante, más allá de la esfera monetaria, todo trabajo no pagado (el voluntario o el doméstico) está excluido de ello y suele estar privado de los derechos sociales.

El proyecto keynesiano, al conciliar la vitalidad con la eficiencia pero con miras a salvar la última, contemplaba una mayor inclusión y redistribución del ingreso en función de un aumento de la demanda con pleno empleo, siempre y cuando no chocara con la tasa de beneficio. En esencia, la inclusión promovida por el Estado Intervencionista Social estaba orientada a la generalización de la relación salarial y con ello de la ciudadanía a través del tiempo. Esta generalización dependía del crecimiento económico y éste del incremento de la demanda, es decir ambos se fomentaban mutuamente. La generalización de la relación salarial generaba una menor capacidad sustitutiva de la fuerza de trabajo, y por tanto una necesidad ascendente de conservarla y prepararla mejor. De ahí el desarrollo de los derechos sociales y una profundización de la ciudadanía.

Al bajar la tasa media de beneficio, el neoliberalismo tenía como misión salvar la tasa de ganancia aunque fuese a costa de la inclusión, de los derechos sociales, y por ende de la ciudadanía. Como la economía de mercado a ultranza es excluyente, con el desarrollo del neoliberalismo los derechos sociales tienden a deteriorarse hasta el extremo de perder no solamente la ciudadanía sino incluso los derechos fundamentales.

Una nueva regulación económica que parta de la ciudadanía requiere una inversión de intereses. La subordinación paulatina del interés privado al Bien Común invierte también el concepto que se tiene sobre la ciudadanía y el derecho a la vida. En un proyecto de sociedad donde la ciudadanía está por encima de las relaciones de mercado se parte de una totalidad concreta: una comunidad de seres humanos concretos con necesidades concretas. En una sociedad como una totalidad concreta, la ciudadanía se define *a priori* y sin exclusión.

> Ya no simplemente existo en tanto intercambio sino existo porque hemos decidido, mediante un contrato social, ser primero que nada una sociedad (Roustang y otros, 1996: 163).

Para estos autores llegó la hora de realizar un Contrato Social, ya no solamente a nivel nacional sino a nivel planetario. Con esta lógica de ciudadanía-mundo hay derecho a la vida como ser vivo en nuestro planeta y no como resultado exclusivo de estar dentro del mercado. Los derechos ya no nacen a partir del trabajo intercambiado y dentro de los límites de éste, sino que el trabajo en sí constituye un derecho de todo ciudadano, como derecho a la vida. Partir de la ciudadanía y el derecho a la vida constituyen el principal frente para reivindicar una alternativa al neoliberalismo, al cual conglomera a incluidos y excluidos por igual.

El trabajo y la riqueza vistos a partir de la totalidad, no se restringirán a la esfera del mercado o al ámbito monetario. Cuando se parte de una larga historia de economía de mercado no es fácil invertir de pronto los ejes, pero con una depreciación regulada, la contabilidad social tenderá a partir más del contenido del trabajo y menos de su forma. Dentro de esta nueva racionalidad económica, las relaciones de mercado y las relaciones monetarias forman parte de la totalidad, sin embargo no se verá su sumatoria como la totalidad. Vistos desde la óptica de la ciudadanía y con miras a la lógica reproductiva, la (conservación de la) naturaleza, el trabajo voluntario no cuantificable y el trabajo doméstico, contribuyen a la reproducción de la totalidad. La nueva contabilidad social partirá de la contribución de las partes en la reproducción de la totalidad, y no al revés. No es cuestión de dar precio al trabajo doméstico o a la naturaleza y ampliar la suma de las partes. El enfoque sobre la contribución de las partes a partir de la totalidad es más cualitativo que cuantitativo. Con ello se subordina la lógica de la simple sumatoria de las partes en intercambio a otro cálculo económico. De la misma manera como la vida se definirá cada vez más en términos de calidad de vida y menos en "esperanza de vida" como cantidad de vida, la contabilidad social se volverá más cualitativa apuntando a la calidad de vida.

2.5. Regulación económica planetaria y el Estado

Una regulación económica que parta de la totalidad implica abandonar el dar prioridad a las ventajas competitivas propias del libre juego de mercado. La integración del mundo a partir del mercado, nace de las partes y termina destruyendo la totalidad. Las partes no pueden ser punto de partida para llegar al Bien Común. La globalización privilegia las ventajas competitivas de las partes en el mercado a ultranza y se distancia cada vez más de un partir de la totalidad. Partir de la ciudadanía implica suprimir las ventajas competitivas y, por ende, una desglobalización.

> El debate sobre la necesaria regulación económica y social de la globalización puede avanzar realmente solamente cuando se acepta la necesidad de desglobalizar (Fouquet y Lemaitre, 1997: 162).

Sin embargo para impulsar una real regulación económica a partir de la ciudadanía, donde se subordina el interés privado de las transnacionales a la ciudadanía, se debe trabajar a nivel mundial, esto es mundializar la regulación económica. Unicamente mediante una regulación económica mundializada se puede subordinar la mundialización de las ventajas competitivas en el libre juego del mercado. El cambio esencial que tenemos que enfrentar no es la mundialización como tal, sino el contenido de la misma, su punto de partida.

En términos de Petrella, finalizar la mundialización neoliberal requiere "decretar un desarme económico general para finalizar la Guerra Económica Mundial" (Petrella, 1996: 13). Cuanto más claras las fisuras del neoliberalismo, mayores las posibilidades de que a nivel planetario, desde arriba y desde abajo,

se dará el cuestionamiento en torno a la desregulación de la economía mundial. La remundialización supone una acción netamente política a nivel planetario. Para conseguirlo las decisiones tendrán que venir de ahí donde está el poder, pero para que este poder actúe se requiere la presión de la ciudadanía mundial, como se manifestó en torno al AMI. En la actualidad el poder político formal está en el G-7 (desde que se incluyó Rusia, el G-8) y en los (29) países de la OCDE. Es ahí donde se concentran la gran mayoría de las transnacionales, y con ello el poder económico real.

No hay Estado-nación que en la actualidad pueda regular las acciones de las transnacionales en el mundo, y cada vez cuesta más que los Estados-nación en su conjunto puedan hacerlo. Los últimos, incluso los desarrollados, tienden a perder su capacidad de autodeterminación cuando el neoliberalismo muestra con más claridad sus fisuras. Aquí está el espacio para desarrollar conciencia en el planeta entero, arriba y abajo, acerca de la posibilidad de una regulación mundializada. Bajo presión de la ciudadanía mundial, las mismas figuras utilizadas y creadas para promover la desregulación económica como el FMI, la OMC, el AMI, pueden permanecer sin mayores problemas, siempre y cuando cambie su misión hacia una regulación económica planetaria para cuyo fin fueron creados los primeros. El cambio de eje entonces no es imposible, pero requiere la voluntad política mundial hacia una regulación a nivel planetario, lo que sólo harán cuando haya una crisis de ganancias de las grandes transnacionales. Una regulación planetaria requiere una adecuada gobernabilidad (Fouquet y Lemaitre, 1997: 162s.). Lo anterior quiere decir cambiar el poder del Estado-nación no para desregular progresivamente la economía nacional e internacional, sino para reregularla.

En cuanto a las regulaciones planetarias, diferentes autores plantean propuestas de intervención a nivel global, nacional y regional (Petrella, 1996; Fouquet y Lemaitre, 1997; Roustang y otros, 1996; Cassen, 1998). Así, Cassen (1998: 11) reivindica un AMI de verdad, que parta de los derechos de los ciudadanos y de las obligaciones de los inversionistas. Se plantean políticas de regulación a nivel mundial en cuanto al medio ambiente (gestión de recursos colectivos), el empleo (política de empleo planetaria, convenios colectivos planetarios) y la protección social (seguridad social planetaria) en beneficio de la ciudadanía (Fouquet y Lemaitre, 1997: 176- 179). Podemos mencionar otros tantos autores, pero ninguno de ellos, sin embargo, plantea la depreciación regulada a nivel planetario como una posibilidad de cambiar la racionalidad económica en su esencia sin suprimir el interés privado.

En este nuevo marco de una regulación planetaria la filosofía del Estado Intervencionista Social se queda corta. La regulación económica a partir de la totalidad requiere una nueva articulación entre los Estados-nación y la gobernabilidad mundial, por un lado, y entre la ciudadanía y la intervención del Estado, por otro. La subordinación del Estado-nación a una gobernabilidad mundial ha de estar en función de la ciudadanía y no para, en última instancia, servir al interés privado. A partir de esta lógica y racionalidad se perfila el Estado como Estado Solidario (Roustang y otros, 1996: 172). El Estado Solidario que parte de la ciudadanía y en función de la misma, puede alcanzar una verdadera participación democrática y una implicación progresiva no sólo en el reparto del producto social, sino en la riqueza en general. Este Estado ha de equilibrar más esferas de la economía que las que el Estado Intervencionista Social solía atender. Además de la economía monetaria (la economía de mercado y la redistributiva), a partir de la lógica reproductiva a nivel de la totalidad ha de enfocar la economía no monetaria (la naturaleza y el trabajo no pagado). Lo anterior implica una participación directa del Estado Solidario en proyectos mundiales con ética solidaria destinados a la conservación de la naturaleza. Requiere también que se coloque lo doméstico en el seno de la sociedad (Maréchal, 1998: 19).

3. El sujeto en una mundialización que parta de la ciudadanía

Estamos ante un momento crucial en la historia. Nos encontramos en una situación donde las fisuras del neoliberalismo se hacen más evidentes y la inseguridad en torno a la estabilidad económica reina en cada vez más partes del planeta. En un mundo donde quepamos cada vez menos, incluso menos transnacionales, se puede desembocar en un proceso agresivo con rasgos de neofascismo a nivel planetario. Esta tendencia de exclusión cada vez más generalizada fomenta un escenario de acumulación siempre más agresivo, donde ni la economía de guerra puede excluirse de los escenarios futuros posibles. Este escenario no brinda una salida duradera ni siquiera a los triunfadores, al apartarse la economía con agresividad creciente de la vitalidad. Tarde o temprano el rumbo de la economía tiene que reorientarse hacia una reregulación económica a nivel mundial. Para evitar una radicalización extrema del neoliberalismo es vital constituir un frente amplio en busca de una alternativa. En ella la ciudadanía y la vitalidad adquirirán un lugar privilegiado sobre el interés privado y la eficiencia. Solamente con ciudadanía mundo, con la conciencia de partir de la totalidad y no del interés privado, habrá salida posible. La globalización creará así la condición objetiva para que todos los actores posibles se encuentren a la vez en un único escenario refiriéndose a la futura sociedad humana que queremos (Guibernau, 1996: 145).

La concepción de determinada alternativa supone y genera determinado sujeto. Así, el neoliberalismo genera un *homo oeconomicus*, como un ser quien funciona acorde con la racionalidad del mercado, es decir

a partir de intereses individuales cada vez menos mediatizados. La consecuencia del desarrollo de este sujeto es una progresiva pérdida de solidaridad. El neoliberalismo, en su extremo, desemboca en una sociedad donde apenas "los más fuertes" tienen derecho a la vida. En una sociedad cada vez más excluyente, tiende a desarrollarse una legitimación de la sobrevivencia de los más fuertes.

En una economía de mercado la ciudadanía y los derechos sociales se derivan de la inserción en el mercado y dentro de los límites de éste. Los ciudadanos del mundo mejor inserto en el mercado derivan de este hecho más ciudadanía y, consecuentemente, más derechos sociales, y por ende un derecho a la vida muy desarrollado. En un mundo donde la inclusión ha fallado estructuralmente, como en los países periféricos, la ciudadanía está mucho menos desarrollada, así como los derechos sociales y el derecho y consecuente respeto a la vida. En un mundo donde cabemos cada vez menos, hay una crisis de ciudadanía. Se desarrolla una lucha por la defensa de la ciudadanía. Esta situación puede conducir, en última instancia y en extremo, a que los "ciudadanos de primera categoría" amenazados con el proceso de exclusión progresiva, se sientan con más derechos de estar en este mundo. En su extremo, la historia ha comprobado que se comienza a decidir sobre la vida de una masa creciente de "ciudadanos de segunda categoría" que, al no tener una vinculación con el mercado en forma estructural, no tienen derechos sociales, y en extremo perdieron hasta el derecho a la vida. La historia revela que al derivarse el derecho a la vida de la misma inserción en el mercado y no al revés, un neoliberalismo a ultranza puede desembocar en un neo-fascismo, y con ello en un sujeto histórico que puede legitimar, como señala Forrester (1997), un eventual paso de la exclusión hacia la eliminación sistemática de la población sobrante.

El socialismo real tenía como meta la erradicación del mercado y el interés privado para orientarse hacia la lógica reproductiva en función del Bien Común. Este cambio significó una sustitución de una lógica del mercado total por otra racionalidad basada en el plan centralizado. La última racionalidad, al suprimir el mercado, tiene grandes dificultades de conciliar el Bien Común con los intereses privados prácticamente suprimidos. La consecuencia es que se define el Bien Común desde arriba, para la ciudadanía pero sin ella. El plan, para llegar a ello, se elabora y ejecuta de manera vertical por una burocracia partidaria. Al perder los lazos con los intereses privados, la burocracia partidaria pierde los lazos con la ciudadanía. El totalitarismo del mercado se sustituyó de este modo por el absolutismo del plan.

El sujeto histórico que busca impulsar el proyecto histórico del socialismo real anticipaba a esta racionalidad como una vanguardia con verticalismo y con claros esquemas de exclusión. La vanguardia en esta lucha de clases se definía a partir de la relación social de explotación: la clase obrera. Cuanto más excluido de las relaciones del mercado se encontraba un determinado sector de la población trabajadora, menor la importancia de una alianza con este sector y menor su inclusión en este proyecto revolucionario. En el fondo, esta concepción no parte de la ciudadanía sino de un sujeto histórico definido a partir de las relaciones de mercado (que pretenden abolir), y quienes definirán para la ciudadanía la posterior construcción de la nueva sociedad.

La mediatización entre el interés privado y el Bien Común permite y supone una mayor participación democrática de la ciudadanía. A partir de una inclusión progresiva y cada vez más generalizada, la lógica del Estado Intervencionista Social ha permitido una mayor implicación en las decisiones y en la repartición del producto social de la clase trabajadora. La mayor ciudadanía se obtuvo a partir de esa generalización de la relación salarial y no al revés. En una economía de mercado, las mujeres, por ejemplo, solamente logran triunfar en su lucha por la equidad en la medida en que se generaliza e iguala su inserción en la relación salarial y no al contrario. Cuanto más generalizado el trabajo asalariado, más profundo el desarrollo del Estado Intervencionista Social y mayor la implicación en las decisiones y la repartición del producto social.

Esta implicación también tiene límites bajo el Estado Intervencionista Social, y con ello el grado de participación democrática. La democracia no puede ser plena en tanto que no parte realmente de la ciudadanía sino, en última instancia, de intereses privados. Tan pronto bajó la tasa de beneficio el proceso de democratización encontró su límite, y con ello el Estado Intervencionista Social. Sólo la inversión de la relación entre el interés privado y la ciudadanía permite una verdadera profundización de la democracia participativa. En el Estado Intervencionista Social los derechos a la ciudadanía no se derivan de la pertenencia a la totalidad, sino del hecho de que la casi totalidad de la población en edad activa se ha incluido bajo la relación salarial y en función del capital. Los derechos que se derivan de trabajos no asalariados y no monetarizados (el trabajo doméstico o el voluntariado), por más que apunten a la vitalidad, no tienen función visible para el capital y con ello son muy limitados.

La implicación en las decisiones y la repartición del producto social únicamente podían profundizarse bajo el Estado Intervencionista Social en tanto que no chocaban con la eficiencia. Mientras el desarrollo de una mayor inclusión y ciudadanía favorezca a los intereses privados y funcione a favor de la eficiencia, habrá posibilidad de una implicación creciente de la ciudadanía. En el momento en que la tasa de beneficio descienda y revele una pérdida de eficiencia, comienza una lucha por salvar al interés privado a costa de todo, y con ello una pérdida de inclusión, implicación y democracia, como sucedió a partir de los años setenta con el avance del neoliberalismo.

El proyecto histórico que se presenta como alternativa al neoliberalismo reivindica invertir la mediación entre el interés privado y el Bien Común, privilegiando en última instancia la totalidad. Un

proyecto que parte de la totalidad, parte de la ciudadanía en su entorno natural. El derecho a la vida y los derechos sociales han de reivindicarse a partir de la pertenencia a la comunidad humana, y no como un derivado exclusivo del mercado y dentro de los límites del éste. Este proyecto no requiere la abolición de ese mercado, sino la progresiva subordinación de su racionalidad a la ciudadanía, es decir, con una mediación entre el interés privado y el Bien Común y a favor del último. La esencia es conseguir invertir la racionalidad económica entre todos, ya no en función de los intereses privados, sino en beneficio de la ciudadanía. Este proyecto es altamente incluyente y no excluye *a priori* ningún sector. No se trata de un proyecto que *a priori* inscribe la violencia en su bandera para alcanzar sus metas; más bien busca la concertación ante cualquier otro método. La lucha internacional contra el AMI representa una plataforma mundial donde podrá darse un primer paso para invertir esta racionalidad. La ética solidaria por la vida concreta de toda la ciudadanía es el punto de partida del sujeto histórico que construye una alternativa ante el neoliberalismo.

Bibliografía

Cassen, Bernard, 1998. "Le dix commendements de la préference citoyenne", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, págs. 10s.

Coutrot, Thomas, 1998. *L' entreprise néoliberale: ¿nouvelle utopie capitaliste?* Paris, Ed. La Découverte.

Dierckxsens, Wim, 1998. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía.* San José, DEI, 3a. ed.

Feldstein, Martin 1998. "Refocussing the FMI", en *Foreing Affairs*, marzo, págs. 20-33.

Forrester, Viviane, 1997. *El horror económico.* México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Fouquet, Annie y Lemaitre, Fréderic, 1997. *Démistyfier la mondialisation de l économie.* Paris, Ed. Les éditions de l' organisation.

Gray, John, 1998. *False dawn: the delusion of global capitalism.* Ed. Granta Books.

Gréau, Jean-Luc, 1998. *Le capitalisme malade de sa finance.* Paris, Ed. Gallimard.

Guibernau, Montserrat, 1996. *Los nacionalismos.* Barcelona, Ed. Ariel.

Kolo, Gabriel, 1998. "De la faillite des dogmes: mais exportez donc! dit le FMI", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, pág. 17.

Laville, Jean-Luc, 1997. "Une politique économique pour le XXI siecle", en *La Revue du MAUSS semestrelle*, No. 9 (primer semestre), págs. 243-247.

Maréchal, Jean-Paul, 1998. "Imaginer une autre societé: demain l économie solidaire", en *Le Monde Diplomatique*, abril, págs. 1.19.

Martin, Hans-Peter y Schumann, Harold, 1996. *Die globalisierungs-falle: Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand.* Hamburgo, Ed. Rowohlt.

Meiksins Wood, Ellen, 1997. "Back to Marx", en *Monthly Revies*, vol. 49, No. 2 (Junio), págs. 1-17.

Mortimer, Edward, 1998. "Global Gloom", en *Finantial Times*, 25 de marzo, pág. 14.

Ngoc Liem, Hoang, 1998. *La facture sociale: ¿sommes-nous condamnés au libéralisme?* Paris, Ed. Arléa.

OIT, 1997. *La actividad normativa de la OIT en la era de la mundialización.* Ginebra.

Petrella, Ricardo, 1996. "Competitivenes and the need for disarmament", en *Politik und Gesellschaft* (Bonn, Ed. Dietz Verlag), No. 1, págs. 7-16.

Ramonet, Ignacio, 1998. "Un autre monde est possible, besoin d utopie", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, pág. 9.

Revista del Sur, 1998. Montevideo, No. 78 (Abril).

Roustang y otros, 1996. *Vers un nouveua contrat social.* Paris, Ed. Desclée de Brouwer.

Rodrik, D., 1997. "Has globalization gone too far", en *California Management review*, Vol. 39, No. 3 (primavera), págs. 29-53.

Sewell, W. y Sutherland P., 1998. *The challanges of globalization.* Washington, Overseas Development Council, 1875.

Tabb, William, 1997. "Globalization as an issue; the power of capital is the issue", en *Monthley Review*, Junio, págs. 20-30.

Tobin, James, 1978. "A proposal for an international monetary reform", en *The Eastern Economic Journal*, Nos. 3-4 (Julio y octubre).

Wesselelius, Erik, 1998. *Het multilateraal akkoord inzake investeringen MAI.* Solidariteit, febrero, págs. 8s.

Zevin, Robert, 1992. *¿Our finantial market is more open?; If so, ¿why and with what effect?* New York, Oxford University Press. ■

NOVEDADES DEI

El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles

Pablo Richard

EL PROCESO DE GLOBALIZACION Y LOS DERECHOS HUMANOS: LA VUELTA DEL SUJETO

Franz J. Hinkelammert

Lo que ocurre con los derechos humanos en el actual proceso de globalización, describe lo que ocurre con los seres humanos, vistos como seres humanos naturales —cuerpos hablantes— bajo el impacto de las lógicas reales producidas por este proceso. Hablar de estos derechos humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema que se desarrolla con alta dinámica según sus leyes propias, las cuales pasan por encima de los seres humanos.

1. En América Latina la estrategia de la globalización fue impuesta por los tal llamados ajustes estructurales

Los ajustes estructurales se refirieron especialmente a tres dimensiones de la sociedad:

a. La apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y las corrientes de divisas y mercancías.

b. La reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar. Pareció entonces que el Estado policial significa libertad, y el Estado social, esclavitud. Se le quitaron al Estado las funciones de la política de desarrollo y de la política referente a la infraestructura económica y social. De eso se derivó la privatización de las propiedades públicas, lo que resultó en una nueva acumulación originaria. Apareció en el mundo entero un pillaje de estas propiedades.

c. La flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva resultantes del contrato de trabajo como la protección frente al despido y la protección de la mujer, pero también de los niños, etc. Las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos debilitados, muchas veces hasta disueltos.

La imposición de estas medidas de ajuste estructural es acompañada en la mayoría de los países de América Latina (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina) por el terrorismo de Estado. El terrorismo de Estado mantiene hoy una importancia clave en la estrategia de globalización, especialmente en Colombia y México.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano con la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia. Por eso se los justifica como una política de eliminación de las distorsiones del mercado o de la eliminación de los "interruptores" de la movilidad del mercado (por ejemplo Lukas). La economía se conduce ahora en términos de una guerra económica, en la cual se trata de conseguir ventajas competitivas que hagan posible salir de la guerra victorioso. La propia situación de los países se discute en términos de su competitividad, y toda actividad social es evaluada según su aporte a esta competitividad. El economista, y principalmente el administrador de empresas, se convierten en asesores militares de esta guerra económica. Su función no es hacer teoría o entender lo que significa esta manera de enfocar la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso, la teoría económica y social se vuelve cínica.

Para esta guerra económica, las medidas de ajuste estructural sirven para preparar y limpiar el campo de batalla. Las empresas que se enfrentan en la guerra económica, tienen en común el interés de limpiar el campo de batalla para poder luchar en él una contra otra sin ser "distorsionadas".

Desde el punto de vista que nos interesa, esta eliminación de las distorsiones del mercado tiene una importancia central. La lógica real del proceso de globalización se expresa más nítidamente en términos de la eliminación de las distorsiones del mercado.

Hace presente este proceso arrollador del mercado como un gran engranaje que sigue a una lógica propia y la impone. A través de esta lógica el mercado, como tal engranaje, se autorreproduce, "perfeccionándose" en términos de su propio funcionamiento. Por eso, el concepto de las distorsiones del mercado es tan central para el lenguaje. El engranaje del mercado aparece como una gran maquinaria computacional que necesita ser perfeccionada. Las llamadas distorsiones, son considerados elementos de fricción para este funcionamiento. Sin embargo, una máquina tiene que funcionar con un mínimo de fricciones. Eliminarlas, significa mejorar su desempeño. Se lo mejora, eliminando las distorsiones.

2. Los derechos humanos y la eliminación de las distorsiones del mercado

Hay muchas distorsiones del mercado que se van descubriendo. Aquí, no obstante, nos interesan aquellas que son relevantes para el enfoque de los derechos humanos. El resultado es que los derechos humanos, en cuanto éstos surgen de la afirmación del ser humano como ser natural, son en su totalidad distorsiones del mercado a la luz del perfeccionamiento del engranaje de este mercado en el proceso de globalización actual. Aparece un choque entre los derechos humanos y la lógica del proceso de globalización.

Este choque hoy se hace evidente. Pero ocurre en una sociedad que habla de los derechos humanos más que cualquier sociedad anterior. El mismo imperio, las grandes empresas, toda la opinión pública y publicada giran alrededor de la afirmación de los derechos humanos. Todos están preocupados de los derechos humanos.

Hay una escisión evidente dentro de las concepciones de los derechos humanos. El imperio globalizado habla de los derechos humanos, pero también los afectados —los perdedores del proceso de globalización— hablan de ellos. Sin embargo los derechos humanos aparecen con una acentuación bien diferente en ambos casos.

La actual estrategia de la globalización entiende los derechos humanos como derechos del poseedor, del propietario. Puede basarse para ello en una tradición larga que proviene de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII: la declaración americana de EE. UU. y la declaración de la Revolución Francesa. Se trata de derechos humanos que se ubican dentro de un mundo pensado a partir del mercado, los cuales formulan los derechos del propietario en el mercado y para tener el mercado. La relación mercantil es su centro. No reducen al individuo a participante del mercado. No obstante, piensan éste como un ámbito de libertad natural. Por consiguiente, jamás reclaman y pueden reclamar derechos humanos frente al mercado. Se orientan a derechos frente al Estado. Pero, de esta manera, resultan derechos humanos que no son exclusivos de los seres humanos. Se trata de derechos que se refieren tanto a personas jurídicas como a personas llamadas "naturales". Aparecen, por ende, derechos humanos de simples categorías colectivas, que a la vez son derechos humanos de personas naturales. De este modo, la empresa aparece como sujeto de derechos humanos tanto como los seres humanos mismos, y aparece la tendencia a reducir los derechos humanos claves a derechos que los seres humanos tienen en común con las colectividades privadas. Al ser a la vez derechos humanos de personas y de colectivos privados, no pueden ser sino derechos del ser humano como propietario. En consecuencia, surge la tendencia a identificar los derechos humanos y los derechos del propietario, aunque el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo inserto en el mercado sin reducirse a él.

A partir de esta concepción de los derechos humanos se explica el hecho de que los grandes colectivos del gran capital reclaman hoy derechos humanos, siendo ellos los verdaderos portadores de estos derechos.

Evidentemente, en sentido estricto no se trata de derechos humanos. Estos, como derechos exclusivos de los seres humanos, aparecen en reacción a los derechos del propietario. Emergen en medio de un conflicto que ya es notorio en la Revolución Francesa. Esta no mata solamente al rey y los aristócratas, sino también a los primeros representantes de los derechos humanos del ser humano mismo: Olympe de Goughes, la mujer feminista, y Babeuf, el hombre de la igualdad obrera. Son esos derechos los que de ahora en adelante promueven la emancipación humana.

Aparecen aquí derechos humanos que no son derechos de colectividades, sino de seres humanos exclusivamente. Las personas jurídicas no son ninguna instancia para reclamarlos. Se trata de aquellos derechos humanos que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y a la muerte violenta), a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud), y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura.

Se trata de derechos humanos que resultan de la subjetividad del ser humano, y que entran en conflicto con su reducción al individuo, al propietario y al Yo.

Estos derechos humanos se hacen presentes durante el siglo XIX y el XX, y marcan las grandes declaraciones de derechos humanos de este tiempo, sobre todo la declaración de la Organización de las Naciones Unidas. Es notable que EE. UU. jamás haya ratificado ninguna de las convenciones de derechos humanos que incluyen estos derechos específicamente humanos.

La estrategia de la globalización ha revertido este desarrollo de la concepción de los derechos humanos.

Estos sobreviven en declaraciones sin substancia, mientras todo el poder vuelve a insistir en los derechos humanos como derechos del propietario y por tanto, como derechos que se refieren a colectivos y no al ser humano en su especificidad. La actual insistencia del Imperio en los derechos humanos remite casi de manera exclusiva a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de la globalización, quienes siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo. Son los derechos humanos del ser natural y corporal humano: del cuerpo hablante. Una persona colectiva desde luego no puede hacer presentes tales derechos humanos, por la simple razón de que no tiene cuerpo. No es un ser natural.

Sin embargo, la estrategia de la globalización pasa por encima de estos derechos humanos, porque su validez se encuentra en un conflicto directo e inmediato con esta estrategia.

Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos, como derechos de seres humanos corporales, no son más que distorsiones del mercado. Ellas operan y calculan a nivel mundial, y para ellas el mundo entero es el espacio en el cual aparecen las distorsiones del mercado. La exigencia de la apertura para los flujos financieros y de mercancías, para la disolución del Estado en sus funciones económicas y sociales y la flexibilización del trabajo, son consecuencia de estas operaciones mundiales de las empresas transnacionales. De esto precisamente se sigue que la eliminación de tales distorsiones del mercado lleva a la anulación de los derechos humanos. No todas las distorsiones del mercado son producto del reconocimiento de los derechos humanos, pero tendencialmente toda defensa de los derechos humanos, como derechos de seres humanos corporales, aparece como distorsión del mercado. Por eso, la eliminación indiscriminada de las distorsiones del mercado desemboca por una lógica implícita en la distorsión de los propios derechos humanos. Eso vale en el grado en el cual la eliminación de estas distorsiones del mercado se lleva a cabo en nombre de un principio general, como es el caso del proceso de globalización. No obstante, la política de la eliminación de las distorsiones se presenta ahora como simple aplicación de una técnica.

En consecuencia, la transformación de la economía en guerra económica, y la siguiente transformación de la competitividad en valor único y superior, están destruyendo y eliminando todos los derechos *humanos* en nombre de los derechos del mercado, que son derechos vigentes en el mercado y solamente en él. Los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos.

Esto explica por qué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de los derechos humanos. De hecho, se trata ahora casi de forma exclusiva de derechos del mercado y en el mercado. Por tanto, se trata de derechos que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (por ejemplo las empresas y las corporaciones, es decir, instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos como personas jurídicas colectivas, esta persona pierde el carácter de persona, esto es, de un ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de la globalización como derechos humanos son, por ende, derechos como los que tienen estos personajes colectivos como Mercedes, Siemens, Toyota y Microsoft. Los derechos en el mercado que ellos pretenden, los imponen a la sociedad actual como los únicos "derechos humanos" válidos. Por consiguiente, su derecho de eliminar las distorsionares del mercado, y con ellas los derechos humanos de las personas corporales, es impuesto como la esencia de todos los derechos humanos. Los pretendidos "derechos humanos" de las personas jurídicas y colectivas eliminan los derechos humanos de las personas humanas corporales.

La pregunta que surge entonces es, ¿tiene Microsoft derechos humanos? ¿O tienen los seres humanos derechos humanos cuya validez es necesario imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN derechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?

De hecho, en su lógica, los derechos de personas colectivas devoran a los derechos humanos de la persona humana como ser corporal y ser natural, el cual es parte de toda la naturaleza. Tenemos que enfrentar un conflicto entre los derechos humanos y los derechos colectivos de instituciones, y asegurar que los derechos humanos sean respetados de parte de estas personas jurídicas y colectivas. Los derechos humanos son una nueva ampliación del *Habeas corpus* frente a los derechos de colectivos, que pretenden sustituir a estos derechos humanos.

Todo ocurre como en la película *Parque Jurásico.* Había muchos dinosaurios bien limitados en su espacio de actuar, y los seres humanos podían pasearse con tranquilidad para observarlos. Para los dinosaurios se trataba evidentemente de una distorsión de la competencia, a pesar de que esta situación para los seres humanos dio el ambiente de seguridad con el resultado de que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas estas distorsiones para los dinosaurios. El *tirannosaurus rex* podía moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad, y el velocirraptor lo podía asaltar también con libertad. Por fin eran *global players.* Pero ahora estaba distorsionada la vida de los seres humanos. Perdieron todas sus defensas. En la película había un helicóptero en el cual podían fugarse, y por tanto se podían escapar. Pero sólo que en nuestra realidad no existe tal helicóptero en el cual podríamos escapar. Tenemos que defendernos en el terreno. Si no lo hacemos, no nos espera un helicóptero de salvación sino el viaje del *Titanic.* La gran creación de mitos de la fábrica de Hollywood ha creado mitos bastante realistas.

En ninguna parte se han podido sacar las consecuencias de la estrategia de la globalización de una forma tan extrema y radical como ocurrió en el Tercer Mundo. En ninguna parte hay tantas víctimas.

Pero no debemos equivocarnos. El Primer Mundo no va a ayudar, sino que es precisamente el punto de partida del proceso. No obstante está llegando también allí. El futuro del Primer Mundo lo podemos ver en el Tercer Mundo. Se hace visible en el Tercer Mundo. No es al revés, como pensaba la ideología del progreso desde hace más de doscientos años. Los Pinochets que mandaron aquí, los tendrán allá igualmente. Aparecerán en nombre de los derechos humanos.

Eso lleva a una extrema reducción los derechos humanos del siglo XVIII, a los derechos del propietario, reducción que ocurre muy explícitamente en las concepciones de estos derechos en los años sesenta y setenta. Son los teóricos de los *propriety rights* y del public choice en EE. UU., quienes la realizan con un simplismo sin igual. En estas teorías, todo espacio de autonomía del individuo que no se pueda derivar de algún cálculo de mercado, se suprime. Los derechos del mercado y los derechos humanos están identificados por completo [1]. Inclusive el derecho de la inviolabilidad del cuerpo es reducido a un derecho de propiedad del propietario sobre su cuerpo. Las cámaras de tortura de los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional en América Latina eran un simple resultado de esta concepción de la propiedad y de la supresión del individuo autónomo por la identificación de los derechos humanos y los derechos del mercado. Violar el derecho a la inviolabilidad del cuerpo se transforma en el mismo acto de expropiación que la expropiación de un terreno en nombre de la utilidad pública, cuando se decide poner en este lugar una carretera.

Tullock anunciaba este totalitarismo del mercado como un "imperialismo económico" [2]. De hecho no se trata de un imperialismo económico, sino de un imperialismo del mercado que desemboca inevitablemente en el imperialismo del mercado total. Pero estos economistas ni siquiera pueden distinguir entre el mercado y la economía. Para ellos el mercado *es* la economía, como también el mercado *es* la democracia, e inclusive toda esfera de intimidad personal como la familia o la amistad [3].

[1] El libro clásico sigue siendo Buchanan, James M.-Tullock, Gordon: *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*. The University of Michigan, 1962 (Ann Arbor Paperback, 1980).

[2] Tullock, Gordon: "Economic Imperialism", en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.): *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972. El resultado de este libro es curioso. Se lo puede resumir así: el elector inteligente es el elector tonto. Como la utilidad marginal de cada voto es infinitamente baja, el elector inteligente no gasta ni un peso en la información necesaria para emitir un voto responsable. Por tanto, limita su información a aquello que le es mandado gratuitamente por las máquinas partidarias de la campaña electoral.
Desapareció aquel individuo autónomo, que estaba orgulloso de su capacidad de enjuiciar el bien público y emitir su voluntad en las urnas. Apareció el individuo que se reduce a cálculos de costo/beneficio.

[3] Ver por ejemplo: Downs, Anthony: *An economic theory of democracy*. New York, 1971. (*Teoría económica de la democracia*. Madrid, Aguilar, 1973).

3. Las burocracias privadas toman el poder en nombre de los derechos humanos

La estrategia de la globalización se impone en forma de fuerzas compulsivas de los hechos. Estas fuerzas compulsivas son el producto de la entrega ciega a la lógica del mercado y de su perfeccionamiento por la eliminación de las distorsiones del mercado. Sin embargo, esta tesis de la compulsividad, con la cual se impone la competitividad como valor superior y la consiguiente eliminación de los derechos humanos en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, no implica ningún fatalismo. Nuestra pregunta tiene que ser por la posibilidad de lograr dominar tales fuerzas compulsivas, como se desarrollan hoy a partir del mercado totalizado. Nuestra ideología dominante nos indica como única salida el sometimiento indiscriminado e incuestionado bajo esta compulsividad y nos lo presenta como realismo o pragmatismo. Aunque de hecho se trata de la forma quizás más nefasta de un pensamiento idealista.

Pero es a la vez la ideología de la dominación burocrática hoy. Los derechos humanos, como fueron formulados en el siglo XVIII, son derechos de colectivos y no tienen nada específicamente humano. Son derechos del propietario que valen de manera indistinta para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para las personas "naturales", que son reducidas a propietarios. Son derechos del mercado. De hecho, son derechos de colectivos que declaran su independencia del Estado. En este sentido, son derechos que constituyen la economía como sociedad civil.

Al ser reasumidos hoy, y al ser considerados como la clave de los derechos humanos en la estrategia de la globalización, son derechos de las grandes burocracias privadas que en el proceso de globalización se han impuesto a las burocracias públicas. Derrotada la burocracia pública, la burocracia privada asumió el poder en nombre de los derechos humanos. Inclusive sostiene que no es burocracia, sino "iniciativa privada" en lucha contra la burocracia. La burocracia pública se transformó en el gran promotor del poder de las burocracias privadas. El proyecto AMI (Acuerdo Multinacional de Inversiones) intenta transformar esta situación de hecho en legalidad constitucional.

En esta situación desaparece el estatus fundacional del ciudadano. Sólo la burocracia pública tiene ciudadanos, la burocracia privada tiene clientes. Los tiene en todo el mundo, no obstante, con aquellos que no son clientes no tiene nada que ver. Los clientes se pueden tener mundialmente, sin embargo no hay ciudadanos del mundo. La actual exclusión de la población es el resultado de la imposición de las burocracias privadas sobre la burocracia pública. La ciudadanía pierde su significado. Pero, los derechos humanos del ser humano específico —sus derechos

emancipativos— fueron declarados a partir de la ciudadanía. Por tanto, pierden su vigencia [4].

Max Weber vio esta transformación de la empresa privada en burocracia privada. No obstante, desde el punto de vista actual resulta ingenuo frente a este fenómeno. El habla de "las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática" [5]. Sin embargo, correspondiendo a la situación de su tiempo, ve el peligro en la imposición de la burocracia pública. Acerca de los sometidos a la burocracia pública generalizada dice:

> Pero sí son, en cambio, menos libres, porque toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil, y porque no se puede apelar allí a instancia alguna interesada en principio contra ella y su poder, como es posible, en cambio, frente a la economía privada. Esta sería toda la diferencia [6].

> Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: A la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable [7].

Se puede entender que Max Weber haya tenido este temor en su tiempo. Pero se equivocó totalmente. Donde la burocracia pública consiguió imponerse a las burocracias privadas —como ocurrió en el socialismo soviético—, fueron los ciudadanos los que al fin rompieron su poder. Sin embargo, lo que Weber ni siquiera sospechaba nos toca hoy. Se trata de la imposición de las burocracias privadas, que devoran a las burocracias públicas. Con mucho más derecho podemos hoy decir acerca de la burocracia privada, lo que Max Weber decía sobre la burocracia pública, es decir, que desde allí se constituye algo que funciona "a la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable". La burocracia pública no era capaz de constituir un poder mundial, la burocracia privada, en cambio, lo ha podido hacer.

Weber todavía cree que la competencia controla a la burocracia privada, mientras que el peligro consiste en la burocracia pública. Por esta razón, él puede seguir pensando en términos de derechos humanos identificados con el derecho del propietario. Actualmente no puede haber mucha duda de que es la competencia irrestricta la que lleva al dominio absoluto de la burocracia privada sobre el mundo entero, haciendo pedazos el poder público.

Hoy, aquella posibilidad que Weber veía terminó. Los derechos humanos hoy tienen que ser derechos específicos del ser humano, y estos derechos son derechos de un ser natural, corporal. Unicamente derechos humanos en este sentido se pueden enfrentar a la tendencia obvia a la dominación absoluta de la burocracia privada —poderes sin ciudadanos— sobre los seres humanos, una tendencia que nos condena a todos a un viaje del *Titanic* sin retorno.

A partir de esta situación hay que pensar las alternativas. Hoy no es para nada claro cuáles podrían ser. Apenas podemos afirmar que una acción alternativa puede consistir solamente en una acción asociativa. Sólo así puede disolver esas fuerzas compulsivas que resultan precisamente de la supresión de cualquier acción asociativa. Eso implica, por supuesto, la acción solidaria. No obstante, tal acción asociativa en la actualidad desemboca también en dimensiones globales, sin las cuales no puede ser efectiva.

4. Una reflexión desde la tradición cristiana

Quiero hacer únicamente algunas reflexiones para acercarnos a una evaluación de estos hechos a partir de las tradiciones cristianas.

Creo que hoy hay que recuperar una dimensión de esta tradición que ha estado mucho tiempo marginada. Se trata de la teología de la crítica de la ley, como la elaboran San Pablo y el evangelio de Juan. Ella tiene muchos elementos para sostener un juicio también sobre este proceso de globalización, y los sacrificios de seres humanos que implica en pos de su ley.

Todo el proceso de globalización consiste en la imposición ciega de una ley, que esta vez es la ley del mercado. Se trata de una ley que desató la guerra económica, la eliminación de los derechos humanos y su sustitución por la competitividad como valor supremo.

Hoy podemos volver a esta convicción temprana en el cristianismo, según la cual pesa una maldición sobre aquellos que buscan su salvación por el cumplimiento de la ley, y de que la ley, tratada como ley de cumplimiento, da frutos de muerte. Allí aparece de nuevo esta convicción de que el verdadero pecado se comete cumpliendo la ley.

En la Edad Media de alguna manera se mantuvo esta convicción. Se decía: *suprema lex, maxima iniustitia* (suprema ley, máxima injusticia) o *fiat iustitia, pereat mundus* (cúmplase la ley aunque perezca el mundo). La justicia en este contexto no significa sino el cumplimiento de alguna ley. Se trata de la ley que implica el sacrificio del mundo entero.

Nuestro sistema se basa más bien en la totalización de la ley, que Max Weber expresa como legitimidad por legalidad.

---

[4] Ver Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI, 1998, 3a. ed.
[5] Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, págs. 741s.
[6] *Ibid.*, págs. 1073s.
[7] *Ibid.*, *pág. 1074.*

Creo que hoy tenemos que retomar y reformular la teología de la crítica de la ley, de la cual podemos derivar una nueva formulación del sujeto humano, sin la cual ya no puede ser concebida la persona humana. Es un sujeto libre frente a la ley, que en solidaridad enfrenta la ley, en el grado en el cual su fruto es la muerte.

Sacrificios humanos, explotación y exclusión se realizan por medio de una sola ley: la ley del mercado. Hoy es esta la ley en cuyo nombre se aplasta la subjetividad del ser humano. Sin interpelar esta ley no hay vida humana posible. Inclusive la propia autonomía personal no es posible retenerla, sino por medio de esta interpelación del mercado. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMERICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAISES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Lta.

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

INFORMA A SUS POSIBLES BECARIOS

CAMBIO DE FECHA DESDE EL AÑO 1997

EL TALLER SOCIO-TEOLOGICO Y PASTORAL SE IMPARTIRA EN EL PRIMER SEMESTRE DEL AÑO

(MARZO-ABRIL)

SUBJETIVIDAD, ESPIRITUALIDAD Y ESPERANZA ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA DEFINIR EL SUJETO

Pablo Richard

1. Dios, cuya Gloria es el sujeto humano vivo. El sujeto humano, cuya gloria es la visión de Dios

Es conocida la frase de San Ireneo de Lyon: "Gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei" (La gloria de Dios es el ser humano vivo; la gloria del ser humano, la visión de Dios). En esta proposición se define la esencia misma de Dios (su gloria) a partir de la vida del ser humano; y el ser humano vivo se define como sujeto en la visión de Dios. Solamente un sujeto vivo puede ver a Dios cara a cara. La gloria divina se revela en la vida humana, que en concreto significa: tierra, trabajo, salud, educación, participación, fiesta y gozo. Este Dios de la vida, que revela su gloria en la vida del ser humano, es lo que permite al ser humano vivo ser sujeto en la contemplación de Dios. Hay una relación directa entre nuestra concepción de Dios como el Dios de la vida, y la capacidad del ser humano de realizarse como sujeto en la contemplación directa de este Dios de la vida.

Toda deformación idolátrica de Dios, que lo presente en forma abstracta como un Dios ajeno a la vida del ser humano y del cosmos, destruye también al ser humano en su capacidad de ser sujeto. El mayor mérito de la Teología de la Liberación ha sido la recuperación de la revelación bíblica de Dios como el Dios de la vida, el Dios del Exodo, el Dios de los profetas y del Reino, lo que ha permitido al mismo tiempo al ser humano reconstruirse como imagen de Dios y sujeto capaz de descubrir, reconocer y contemplar a Dios en nuestra propia humanidad. La Teología de la Liberación es temida, no porque habla de liberación, sino justamente porque habla de Dios como el Dios de la vida y porque reconoce en todo ser humano, en especial en el pobre, la posibilidad de llegar a ser sujeto creador de esperanza y solidaridad.

2. El sujeto humano como sujeto de esperanza y solidaridad

El ser humano se constituye como sujeto, cuando es capaz de vivir la resistencia, la solidaridad y la esperanza dentro del sistema actual de economía de mercado. En el mundo de la globalización total crece una dimensión idolátrica, que transforma las cosas en sujetos y los sujetos en cosas. El mercado, la ciencia y la tecnología, que en sí mismos son útiles y necesarios para la construcción del mundo, pueden transformarse (casi siempre, pero no necesariamente) en sujetos absolutos, portadores de esperanzas mesiánicas, en los cuales la humanidad debería poner toda su fe y su esperanza, pues de ellos depende el futuro del mundo. En este contexto idolátrico, el ser humano queda reducido a un objeto. El espíritu idolátrico transforma el mercado en sujeto divino y absoluto, para poder oprimir y matar a los objetos-humanos sin límite alguno y con buena conciencia. El sujeto humano sólo puede afirmarse como sujeto, en este contexto idolátrico, en la práctica de la resistencia, la solidaridad y la esperanza en un mundo diferente y alternativo. El tema del sujeto, por lo tanto, está íntimamente relacionado con los temas de la resistencia, la solidaridad y la esperanza.

En la discusión del sujeto no se trata del tema tradicional del sujeto histórico (de las clases sociales que luchan por una transformación del mundo), sino que se trata de la posibilidad radical de *todo* ser

humano de poder vivir como sujeto capaz de pensar y actuar desde su propia subjetividad, sin ninguna sobredeterminación que lo paralice como objeto o lo divinice como mesías. Tampoco se trata simplemente de sustituir o diversificar el sujeto-clase social por una pluralidad de nuevos sujetos, como indios, negros, jóvenes, mujeres, ancianos, etc., etc. La reconstrucción de las personas como sujetos es anterior a su diversificación por raza, etnia, sexo, clase, edad...

El ser humano como sujeto se realiza, no en la confrontación con el *sistema*, sino en la resistencia al *espíritu* del sistema. Se trata de resistir la lógica o racionalidad del sistema; resistir la cultura, la ética y la espiritualidad del sistema, dentro del mismo sistema. No se trata de huir o marginarse de la globalización, sino de vivir dentro de ella con un espíritu diferente. Esta resistencia al espíritu del sistema es lo que nos permite afirmarnos como sujetos creadores de esperanzas y alternativas.

El ser humano que logra liberarse y reconstruirse como sujeto, lo hace siempre y simultáneamente como sujeto en comunidad. El sujeto reconoce en los otros la alteridad que le permite reconocerse, junto con otros, como parte de una comunidad, una sociedad o un movimiento social. Hablamos siempre del sujeto desde una perspectiva comunitaria o social. Cuando el sistema transforma a las personas en objetos, destruye toda posibilidad de construir comunidad o pueblo. Entre objetos ninguna comunicación o relación humana se hace posible. La destrucción de los seres humanos como sujetos tiene como consecuencia lógica la destrucción de toda relación humana familiar, comunitaria y social, es la fragmentación y desagregación total. La organización de las personas es únicamente en función de la productividad y del consumo. Toda relación humana subjetiva y solidaria es disfuncional a la lógica del mercado como sistema total. Por eso mismo la reconstrucción solidaria y subjetiva del sujeto en comunidad, es fundamental para la resistencia y la construcción de alternativas. Sólo el sujeto en comunidad y solidario puede pensar y actuar más allá de la lógica y del espíritu del sistema de mercado total.

3. La construcción del sujeto en la Iglesia como Pueblo de Dios

El espacio religioso y eclesial es también un espacio donde el ser humano puede reconstruirse como sujeto. En este espacio el sujeto se afirma como tal en cuanto se define como creyente en el Dios de la vida: el Dios del Exodo, el Dios de los profetas y sabios del Pueblo de Dios, el Dios que se hizo hombre en la plena humanidad de Jesús. Así como el mercado puede absolutizarse como sujeto idólatra, así también en el espacio religioso y eclesial la Ley o la Institución religiosa pueden transformarse en un sujeto absoluto que transforma a todas las personas en objetos de salvación o víctimas necesarias de redención. La objetivación y victimización mata toda subjetividad y toda conciencia de fe y esperanza en el Dios de la vida. La justificación, entendida como salvación o liberación integral de toda persona, no viene por el cumplimiento de la ley, sino por la fe en el Dios de la vida. Es por consiguiente fundamental en la definición del sujeto como sujeto creyente el hacer consciente, tanto en un sentido teológico como ético, que la salvación se obtiene por la práctica de la fe y no por el cumplimiento de la ley. Es urgente en este sentido rescatar la teología de Pablo de Tarso sobre la justificación por la fe, como la teología que permite al sujeto ser sujeto, liberado de toda absolutización de la ley y de la institución que lo destruye como sujeto.

La posibilidad de ser un sujeto creyente y libre en la Iglesia depende en gran medida del *modelo* de Iglesia en el cual nos situamos. En un modelo de Iglesia Pueblo de Dios, organizado en comunión de comunidades y movimientos, la afirmación del sujeto creyente no sólo es posible, sino que es una dimensión subjetiva y creadora necesaria en la vida de la comunidad. Por el contrario, en un modelo de Iglesia de Cristiandad, donde lo que organiza e identifica a la Iglesia no es la fe de la comunidad sino el poder, en ese contexto desaparece el sujeto y la comunidad creyente. La "ortodoxia" del poder transforma la identidad cristiana en herejía. Toda la tradición bíblica del Pueblo de Dios, su identidad profética y su orientación utópica hacia el Reino de Dios, es para la ortodoxia del poder una fuente peligrosa de desviación y herejía. No negamos la necesidad de la ley, de la institución o de la autoridad religiosa, pero sólo en la medida que ellas están al servicio de la presencia y acción salvífica de Dios en la historia y en la comunidad. El problema surge cuando la fe en el Dios de la vida es sustituida por la fe en el carácter salvífico de la ley, de la institución o de la autoridad, creídas como poderes absolutos y divinos de salvación.

Hay tres realidades en la Iglesia de hoy que están haciendo posible una transformación de la Iglesia, de un modelo de Cristiandad a un modelo de Iglesia Pueblo de Dios, comunión de comunidades. Tres realidades que permiten a los miembros del Pueblo de Dios afirmarse como sujetos en la Historia de la Salvación: la Palabra, el Espíritu y la solidaridad.

Todo sujeto creyente puede, con la Biblia en la mano, decir cuál es la *Palabra de Dios* hoy, y lo hace con autoridad, legitimidad y seguridad. El movimiento bíblico está entregando la Biblia al Pueblo de Dios, el cual en forma comunitaria y con un cierto acompañamiento tanto de la ciencia como del magisterio, está por sí mismo descubriendo la Palabra de Dios. En este movimiento todos los bautizados están recuperando su condición de profetas, sujetos activos y creativos en la interpretación de la Palabra de Dios. La nueva hermenéutica permite a los cristianos llegar a ser coautores de la Biblia en la construcción del sentido de los textos como Palabra de Dios para nuestro tiempo actual.

Igualmente sucede en la Iglesia con la realidad del *Espíritu*. Este irrumpe en la comunidad respondiendo a las necesidades de la propia comunidad, suscitando carismas y ministerios donde las personas se asumen como sujetos creadores de la comunidad. El Espíritu Santo no está sometido a la racionalidad de las leyes y estructuras de la Iglesia, sino que responde a las urgencias y necesidades de la Iglesia como Pueblo de Dios. Los que transforman la Iglesia han sido siempre a lo largo de su historia todos los hombres y mujeres portadores del Espíritu: mártires, santos y santas, fundadores y fundadoras, teólogos y teólogas, reformadores y reformadoras, todos aquellos que han sido portadores de un carisma, al margen de las estructuras establecidas de las Iglesias. También hemos tenido obispos mártires y teólogos, pero ha sido su testimonio y su teología lo que ha transformado a la Iglesia. La espiritualidad, como vida según el Espíritu, es la fuerza donde la persona se afirma como sujeto en el mundo.

Por último, el ejercicio de la *solidaridad* (lo que la Biblia llama "agápe", amor o caridad), como actividad constitutiva de la Iglesia, es lo que permite igualmente a todos los miembros de la comunidad actuar como sujetos libres y creativos. La solidaridad es lo que nos permite ser Pueblo de Dios y su ejercicio no pasa por ninguna estructura de la Iglesia, sino que es la identidad misma de todos aquellos que quieran vivirla.

4. Definición del sujeto, como ser humano espiritual, orientado a la vida

En la tradición aristotélico-tomista se decía que el alma era al cuerpo, como la forma a la materia, como la razón al apetito, y se agregaba: como el amo al esclavo, como el varón a la mujer, como el adulto al niño, como el ser humano a la naturaleza. Cuando la conquista de América, Juan Ginés de Sepúlveda agregó a esta lista: como el español al indio. En esta tradición el sujeto era siempre y solamente el amo, el varón, el adulto, el ser humano, el español, pues estos sujetos eran los que ponían espíritu y alma a todas las realidades corporales y materiales, eran los que sometían las pasiones a la razón y la materia a la forma. El sujeto universal era por ende varón, amo, adulto y ser humano (por oposición a naturaleza). El esclavo, la mujer, el niño y la naturaleza, no eran sujetos en sí, sino tanto cuanto estuvieran sometidos al varón, al amo, al adulto y al ser humano. Esta concepción de sujeto ha entrado en crisis de manera definitiva, por ser patriarcal, clasista, adultocéntrica, excluyente de toda dimensión cósmica y corporal.

En la teología cristiana, especialmente aquella que sigue a Pablo de Tarso, el principio constitutivo del sujeto no es el alma sino el espíritu. El espíritu, en la antropología paulina, es la orientación de todo el ser humano, en su cuerpo y en su alma, hacia la vida. Lo contrario a espíritu no es cuerpo, sino carne (en griego *sarx*), que es la tendencia de todo el ser humano, en su cuerpo y en su alma, hacia la muerte. Lo que define al ser humano como sujeto es la oposición muerte-vida. El sujeto que tiende a la vida es espiritual. El sujeto que mata es carnal, lo que implica una negación de su ser de sujeto. El sujeto que tiende a la muerte nunca consigue realizarse como sujeto, pues no puede descubrir en el otro un sujeto semejante con el cual pueda construir una comunión o comunidad.

Siguiendo a Pablo, podemos agregar que lo que orienta al sujeto espiritual hacia la vida es el Espíritu Santo, y lo que orienta al sujeto carnal hacia la muerte es el Pecado (Pecado con mayúscula, como rechazo de la Gracia y del Espíritu). ¿Qué es lo que nos abre al Espíritu o al Pecado? La fe, como acto de confianza y adhesión al Dios de la vida, es lo que nos abre al Espíritu. Lo contrario a la fe es poner nuestra esperanza de salvación en el cumplimiento de la ley, es creer en el carácter salvífico de la ley y de toda institución. Cuando se busca la salvación en el cumplimiento de la ley, entonces el Pecado fortalece en nosotros nuestra dimensión carnal que es la tendencia hacia la muerte. Hay así una relación intrínseca entre Fe-Espíritu Santo-espíritu-vida, por una lado; y Ley-Pecado-carne-muerte, por otro lado. Sólo el ser humano espiritual, creyente del Dios de la vida, conducido por el Espíritu, orientado totalmente hacia la vida, puede llegar a ser sujeto. El ser humano carnal, que pone su fe en el carácter salvífico de la ley, vive conducido por el Pecado y su fin es la muerte, del otro y de sí mismo, como sujeto. ■

NOVEDADES DEI

CUANDO LOS HORIZONTES SE CIERRAN

Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet

ELSA TAMEZ

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Lta.
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3482

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only